



# zur debatte

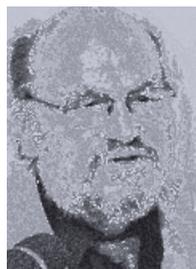
4/2010

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



5

Die große Bandbreite und Bedeutung der katholischen Soziallehre betont Erzbischof Reinhard Marx



19

Mit regierungsunfähigen Monarchen und Regentschaften befasst sich Dr. Katharina Weigand



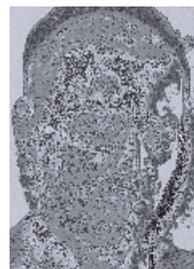
21

Prof. Dr. Reinhold Baumstark analysiert die monarchische Repräsentation im Staatsporträt



26

Dem Wandel des Heiligen in der modernen Gesellschaft ist Prof. Dr. Winfried Gebhardt auf der Spur



30

Wie verehrte denn die Kirche im Verlauf der Geschichte das Heilige?, fragt Prof. Dr. Bernhard Schneider



37

Prof. Dr. Thomas Ruster zeigt, wie Wandlung, Eucharistie und Ökonomie zusammenhängen



44

Den Maler Caravaggio in seinem religiösen und zeitlichen Umfeld bringt uns Prof. Dr. Sybille Ebert-Schifferer näher

## Steht der Euro auf der Kippe?

### Herausforderung für die europäische Währung



Foto: dpa

*Bleibt der Euro auch in Zukunft in unserem Portemonnaie?*

Die weltweite Finanzkrise bedroht mittlerweile die Stabilität des Euro und damit auch die europäische Wirtschaft. Es gibt sogar die Befürchtung, die EU könnte in dieser Krise scheitern. Rufe werden laut, zur DM-Währung zurückzukehren. Diesen Forderungen stellte sich der frühere Bundesfinanzminister Theo Waigel bei der Abendveranstaltung „Steht der Euro auf der Kippe?“ am 21. Juni 2010

in der Katholischen Akademie entgegen und schilderte die Vorzüge der gemeinsamen europäischen Währung, die Bedeutung der europäischen Einigung, über rein ökonomische Fakten hinaus. Waigel und der Volkswirt Professor Bernhard Herz analysierten die Situation, übten Kritik, wagten aber auch einen insgesamt positiven Ausblick.

## Der Euro – mehr als Mark und Pfennig

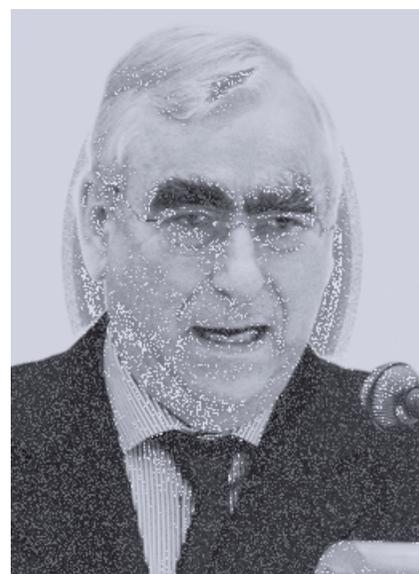
Theo Waigel

I.

Als ich heute Nachmittag auf eine Münchner Bank ging und Geld abheben wollte, springt plötzlich ein älterer Herr auf mich zu und schreit: „Der hat uns das Ganze eingebrockt!“ Daraufhin habe ich gesagt: „Und wieviel haben Sie schon verloren? Wissen Sie eigentlich, wie der Euro steht?“ Da wurde er wieder etwas ruhiger. Ein bisschen anders haben sich neulich, als ich im Franziskaner saß, zwei Männer verhalten, die gerade ihren Tafelspitz gegessen haben. Da meint einer zum anderen: „Do schau her, der Waigel; jetzt ko er nix mehr dafür ...“. Wieder anders ein Bürger aus Füssen, der mir neulich schrieb: „Waigel, du wirst erschossen, wenn du die D-Mark nicht wieder einführst!“. Die täglichen Leserbriefspalten, vor allem in der Augsburger Allgemeinen, sprechen eine eigene Sprache.

Aber Sie können sich darauf verlassen: Ich habe vor niemandem Angst und kann gut schlafen. Denn das, was wir gemacht haben, würde ich wieder machen, und dazu gibt es nach meiner Überzeugung keine Alternative.

Die europäische Gemeinschaftswährung ist kein Werk europabesessener Politiker. Das Ganze hatte eine lange Vorlaufzeit. Schon in den ersten Parteiprogrammen der demokratischen Parteien nach dem Krieg stand eine gemeinsame europäische Währung als Ziel. Ich behaupte, der Euro liegt im existenziellen Interesse der deutschen Wirtschaft. Wenn Sie nachlesen, was Herr Cromme in einem Interview der „Süddeutschen“ dazu sagt, dann glaube



*Dr. Theo Waigel, Bundesminister der Finanzen a. D., München*

ich, dass die Zahlen großer bayerischer Firmen wie BMW oder Siemens im Moment schlechter aussehen würden, wenn es die Gemeinschaftswährung nicht gäbe.

Ich will jetzt nicht auf Bretton Woods und das System fester Wechselkurse zu sprechen kommen. Interessant ist nur, dass seit Anfang der 70er Jahre, als Bretton Woods zerbrach und zunächst überall flexible Wechselkurse galten,

# Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Ohne geht es schon lange nicht mehr – ohne die Präsenz im weltweiten Netz, im www. Unsere Adresse dort lautet bekanntlich: [www.kath-akademie.bayern.de](http://www.kath-akademie.bayern.de). Viele von Ihnen werden uns dort schon besucht haben – für die Anmeldung zu einer Veranstaltung oder mit der Bitte um regelmäßige Informationen, beim Erhalt des Newsletters oder einfach zum Nachschauen, was bei uns so läuft. Apropos Newsletter: falls Sie die Einladungen bisher per Post bekommen, sie aber in Zukunft gerne per E-mail hätten – eine kurze Nachricht reicht, und wir stellen um. Aber auch sonst – wenn Sie vielleicht gerade sowieso im Netz sind, klicken Sie uns doch einfach ab und zu an (und gesellen Sie uns Ihren „Favoriten“ zu...!)

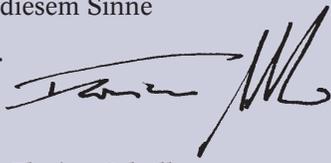
Um aber in diesem Zusammenhang gleich all jene zu beruhigen, die wie ich beim Lesen längerer Texte gerne haptisch vorgehen, d.h. schön Gedrucktes in der Hand halten wollen, um nicht dauernd auf einen Bildschirm starren zu müssen – natürlich wird es die „debatte“ ohne Abstriche weiterhin als gedruckte Zeitschrift geben. Dieses unser Hauptmedium, um die Vorträge, Thesen, Gesprächsbeiträge der Tagungen zu dokumentieren und einer großen Öffentlichkeit weiterzugeben, wird stets unserer besonderen Aufmerksamkeit sicher sein können. Vielleicht haben Sie ja auch bemerkt, dass wir das Layout seit einigen Ausgaben behutsam verändern, um sie immer lesefreundlicher zu gestalten. Im Blick auf das Internet überlegen wir nur, Texte früherer Jahrgänge ins Netz zu stellen.

Soweit sind wir noch nicht. Was aber in diesen Tagen abgeschlossen wird, ist die Erneuerung unserer Homepage. Noch funktionieren nicht alle Seiten und Links, dazu kommt jetzt die Sommerpause. Aber spätestens im Herbst sollte dann alles für Sie überschaubarer, bequemer zugänglich und vor allem attraktiver sein. Prüfen Sie's und geben uns dann Rückmeldung! Dafür wären wir sehr dankbar.

Für heute Ihnen einen gesegneten Sommer, wo immer Sie ihn verbringen. Vielleicht kann ja gerade an fremden Orten die positive Erfahrung auftauchen, dass trotz aller Begrenzungen die Kirche es schon immer war: das „worldwideweb“ ohnegleichen.

In diesem Sinne

Ihr



Dr. Florian Schuller

überall der Versuch unternommen wurde, gerade in Europa, wieder einen Verbund zu schaffen. Weil es nämlich unendlich schwierig ist, bei totaler Flexibilität aller Wechselkurse ein vernünftiges Geschäft abzuwickeln. Es gab den Werner-Plan, es gab von 1972 bis 1978 den Versuch der Währungsschlange, und es kam dann zwischen Helmut Schmidt und Giscard d'Estaing zur Gründung des Europäischen Währungssystems. Die bilateralen Wechselkurse wurden im Rahmen eines Paritätengitters festgelegt, das aber durchaus Realignmentsvorsah.

## II.

Man muss wissen, was in der Zeit passierte, als es dieses EWS oder die Währungsschlange gab. Allein während des EWS gab es über 20 Realignmenten. Das führte zu erheblichen Problemen; die Abwertung in den Ländern war für die Länder eine mittlere Katastrophe. Die Aufwertung bei uns führte zu schwierigen Situationen. 1995 hatten wir die stärkste D-Mark in unserer Geschichte. Zehn Jahre zuvor hatte ich zum ersten Mal die Federal Reserve besucht; da bekam man für 1 Dollar 3 Mark 45. Zehn Jahre später, als ich Finanzminister war, bekam ich für 1 Dollar 1 Mark 35. Ich hätte also, wenn das der Inbegriff des Glücks der Deutschen gewesen wäre, die populärste Figur in Deutschland sein müssen. Aber ich hatte nicht den Eindruck, dass die Menschen, wenn sie meiner ansichtig wurden, auf Tische und Bänke gesprungen wären und „Theo gratias“ gerufen hätten! In dem Jahr haben wir 1 % Wachstum und mindestens 500.000 Arbeitsplätze verloren. Das Jahr danach war wegen des Zusammenbruchs der Konjunktur mein schlimmstes Jahr als Finanzminister, mit einem Defizit von 80 Milliarden D-Mark im Bundeshaushalt.

Ich will auch mit einer anderen Legende aufräumen, die von prominenten Leuten, zum Teil sogar von früheren Bundespräsidenten – nicht Köhler – verbreitet wird, die behaupten, die Einführung des Euro sei der Preis für die Zustimmung zur deutschen Einheit gewesen. Das ist blühender Unsinn. Richtig ist, dass wir den Prozess der europäischen Einigung nicht unterbrochen haben. Aber die entscheidenden Voraussetzungen wurden in den Jahren 1987 und 1988 geschaffen, auf dem Gipfel in Hannover und durch die Vorarbeit des Delors-Ausschusses. Die Ergebnisse lagen bereits im Frühling 1989 vor. Richtig ist, dass es den Partnern in Europa, als sie merkten, wir gehen keinen nationalen Sonderweg, wir verabschieden uns nicht aus Europa, leichter fiel, der Einheit Deutschlands zuzustimmen. Aber kein Finanzminister und kein Bundeskanzler hätte sagen können, wir versprechen euch dafür den Euro, denn die Entscheidungen darüber, ob die Kriterien eingehalten werden oder nicht, konnten erst im Jahre 1997, bzw. aufgrund der Ist-Zahlen erst im Jahre 1998 fallen. Die Ratifizierung der Verträge musste mit Zweidrittelmehrheit sowohl im Deutschen Bundestag wie auch im Deutschen Bundesrat erfolgen.

Wo steht heute der Euro? Wenn er heute bei etwa 1,24 Dollar steht, dann liegt er um 6 Cent höher als die D-Mark bei ihrem Abschied. Darum habe ich dem Herrn, der mich in der Bank angefallen hat, gesagt: „Was haben Sie bisher verloren?“ Was die Inflationsziffer anbelangt, lagen wir die letzten zehn Jahre unter 2 %; das ist etwas besser als in den besten Zeiten der D-Mark. Das äußere Potenzial und auch das innere Potenzial sind in Ordnung. Heute ist 1 Euro in D-Mark umgerechnet mehr als das Doppelte an Dollar wert als die

D-Mark im Jahr 1985. Niemand hat sich über die Schwankungen der D-Mark von – ich sage es noch einmal – 1,35 bis 3,45 aufgeregt. In den großen Krisen der letzten zehn Jahre – ich erinnere an den 11. September 2001 in Amerika oder den Jugoslawien-Krieg, oder an die Finanzkrise der letzten zwei Jahre – blieb der Euro stabil und trug entscheidend zur Stabilität des Weltwährungssystems bei.

Ich habe einmal Mitte der 90er Jahre den damaligen Finanzminister Amerikas Bob Rubin und Alan Greenspan gebeten, ob sie nicht einmal etwas Positives über den Euro sagen könnten. Darauf sagte mir Alan Greenspan: „Theo, wenn ich nichts sage, dann ist das schon der Ausdruck meiner vollen Freundschaft zu dir.“ Dann habe ich gefragt: „Und was wirst du einmal in deinen Erinnerungen schreiben?“ Später hat er gesagt: „Vor zehn Jahren habe ich mir gedacht, „the prospects are zero or below zero“, und jetzt muss ich zugeben, ihr habt das gut gemacht. Gott sei Dank, dass es eine zweite große Weltreservewährung gibt. Sie liegt auch im amerikanischen Interesse, damit das Weltwährungs- und das Weltfinanzsystem auf eine breitere Basis gestellt werden.“

Kann sich eigentlich jemand vorstellen, dass wir die Krise der letzten zwei Jahre mit 25 oder 30 verschiedenen europäischen Währungen hätten bestreiten können? Glaubt jemand, dass die deutsche D-Mark, so wie es im alten EWS-System vorgesehen war, 25 oder 30 andere Währungen stützen und als Anker fungieren könnte? Was wäre mit der D-Mark passiert? Wir stünden unter einem Aufwertungsdruck, der noch stärker wäre als 1995; die deutschen Exporte gingen zurück, die deutsche Landwirtschaft käme zum Erliegen, weil sie keine Absatzmärkte mehr hätte, und wir hätten mit Sicherheit wesentlich mehr Arbeitslose und nicht die Wachstumszahlen, die wir, Gott sei Dank, derzeit haben. Lesen Sie einmal nach, was die Industrieführer Deutschlands im Moment dazu sagen.

## III.

Übrigens wären wir auch mit dem alten EWS zu Beistandsverpflichtungen verpflichtet gewesen. Weiß eigentlich jemand, dass 1992/93, um das Pfund und den Franc zu stützen, mit etwa 200 Milliarden Dollar interveniert wurde, um anderen Währungen zu helfen? Dass die Deutsche Bundesbank in zigfacher Milliardenhöhe anderen, damals noch nicht unabhängigen Notenbanken solche Beistandskredite obligatorischer Art zur Verfügung stellte, um damit ein Währungschaos in Europa und in der Welt zu verhindern? Nur eine Tugend hatten wir damals: Wir konnten über solche Dinge schweigen. Denn wenn die Deutschen damals erfahren hätten, wieviel Geld wir innerhalb weniger Tage – einmal waren es innerhalb weniger Tage 95 Milliarden D-Mark – anderen Ländern zur Verfügung gestellt haben – wir haben es natürlich alles zurückbekommen –, und wenn die Deutschen dann noch erfahren hätten, dass ihr Gold nicht in Frankfurt am Main, sondern in Fort Knox gelagert ist, dann hätte ich nicht wissen wollen, was an den Tresen und an den Bankschaltern passiert wäre.

Die Einführung des Euro hat den anderen europäischen Staaten am Anfang mehr genützt als uns. Wir haben damals einen komparativen Vorteil durch sehr niedrige Zinsen aufgegeben. Den hatten wir, die Niederlande und Österreich. Wir haben nichts verloren, aber wir haben damals am Anfang nicht gleich etwas gewonnen. Andere Länder wie z.B. Italien haben damals eine Euro-Rendite von 30 bis 40 Milliarden

Euro gewonnen, weil sie niedrigere Zinsen auf sehr hohe Schulden hatten. Nun muss ich unterscheiden: Italien hat einen Teil dieser Euro-Rendite für die Konsolidierung seines Haushalts verwendet; Griechenland nicht.

Wenn uns manchmal vorgeworfen wird, dass Deutschland die letzten Jahre aus der Währungsunion großen Profit gezogen hat, dann ist das richtig. Und warum? Weil Deutschland eine höhere Stabilität hatte, weil es, nicht zuletzt durch auch sehr stabilitätsorientierte Gewerkschaften, geringere Lohnsteigerungen hatte als andere. Die Löhne sind immer noch hoch, aber die Steigerungsrate ist nicht so stark wie in anderen Ländern. Das, gemeinsam mit Produktivität und mit Restrukturierung der Unternehmen, hat dazu geführt, dass wir jedes Jahr eine reale Abwertung hatten, die uns zugute kam. Darum haben sich unsere Exporte gerade im europäischen Bereich jedes Jahr um 7 bis 8 % erhöht, sehr zum Leidwesen und zum Ärger anderer. Nun muss man denen natürlich klipp und klar sagen: Es kann nicht sein, dass der, der Best Practice hat und Benchmark herstellt, dafür benachteiligt werden soll. Ich kann den Ärger verstehen, aber jeder, der sich anstrengt und auch auf mehr Stabilität und Produktivität schaut, kann das ebenfalls erreichen. Dass der Klassenprimus sich zurücknehmen muss, damit andere aufholen, gehört eigentlich nicht in eine vernünftige Wettbewerbsgesellschaft.

## IV.

Noch einen Punkt: die „no bail out“-Klausel. Richtig ist: Wir haben damals im Vertrag verankert, dass die Gemeinschaft und die Staaten nicht für die Schulden anderer haften. Das ist wahr, und das kann und soll und darf auch nicht geändert werden. Es kann mich aber auch nach dem Vertrag – ich habe mir den Vertrag noch einmal sehr genau angeschaut – niemand daran hindern, auch im eigenen Interesse Hilfe zur Selbsthilfe zu geben, um damit Schaden für das Ganze abzuwenden. Ich sehe also der Klage, die dagegen erhoben wird, mit großer Gelassenheit entgegen. Wenn das Bundesverfassungsgericht sich anders entscheiden sollte, dann würde ich der Bundesregierung raten, gleich zurückzutreten und dem Bundesverfassungsgericht die Hoheitsgewalt in Deutschland zu übergeben, denn wir könnten uns in Europa und in der Welt nicht mehr sehen lassen.

Worin besteht das Problem? Das Problem besteht darin, dass die Staaten sich gerade in den letzten zwei Jahren nachhaltig verschuldet haben, um die Krise zu überwinden. Zwischenzeitlich gibt es weltweit Zweifel, ob die Staaten es schaffen, sich zu konsolidieren. Ich behaupte, die Krise ist gut gelöst worden: Regierungen, europäische Zentralbank, Kooperation: das hat insgesamt gut funktioniert. Ich sehe dazu keine Alternative. Nur mussten die Staaten viel Geld in die Hand nehmen, um das Abgleiten in den Abgrund zu verhindern, und wir standen Zentimeter vor dem Abgrund. Es hat viel Geld gekostet, und man hätte den Menschen zum gleichen Zeitpunkt sagen müssen: Wir müssen uns jetzt auf den Weg machen und werden lange, wahrscheinlich länger als ein Jahrzehnt brauchen, um die Konsolidierungsprobleme wirklich zu lösen. Das ist nicht erfolgt, leider.

Es geht nicht nur um die explizite Staatsschuld, die im Finanzbericht, in der mittelfristigen Finanzplanung oder im Stabilitätsbericht nach Brüssel ausgewiesen wird. Es geht auch um eine Generationenbilanz, die vor ein paar Jahren vom Sachverständigenrat und jetzt auch von anderen Institutionen erhoben wird. Wenn wir alles zusammen-



Die beiden Referenten diskutierten unter der Gesprächsleitung von Andreas Schmidt, (Mi.) Vorstand Bayerische Börse AG, München.

zählen, was im Bereich der Sozialpolitik schon beschlossen ist, dann kommen wir nicht auf eine Staatsschuld von 70 oder 80 %, gemessen am BIP eines Jahres, sondern auf eine heute schon sichtbare Belastung von etwa 300 %, die auf die nächste Generation zukommt. Das erst zeigt den Ernst der Dinge. Darüber sind sich die meisten Menschen nicht im Klaren! Das einer jüngeren Generation zu sagen, die das mit einer kleiner werdenden arbeitenden Generation kaum zu erbringen in der Lage ist, und dies einer älteren Generation, zu der ich gehöre, zu sagen, dass sie für diese Nachhaltigkeit und für diese Tragbarkeitsrechnung ihren Beitrag leisten muss, das ist unendlich schwer und erfolgt kaum.

Ich habe vor ein paar Wochen mit Larry Summers, dem früheren Finanzminister Amerikas und jetzigen ökonomischen Chefberater von Barack Obama, gesprochen. Auch er sagt, kurzfristig kommen wir über die Probleme hinweg; nur, wie wir das langfristig die nächsten 10, 15 Jahre der Bevölkerung klarmachen, da habe ich so meine Sorge. Wobei das Problem weniger in Griechenland besteht, obwohl das natürlich am meisten Diskussion auslöste. 2,6 % der BIP in Europa: das bringt Europa nicht um. Die größeren Probleme sehe ich in den Schulden der großen Länder, z.B. Frankreich oder Italien, oder noch viel größer Großbritannien, mit am größten die Vereinigten Staaten von Amerika, und eine Riesenstaatsschuld, allerdings mit eigenen Ersparnissen, in Japan. Das sind die Probleme, die es zu lösen gilt.

## V.

Nun noch eine Bemerkung zum Stabilitätspakt. Wir haben uns damals im Zusammenhang mit dem Vertrag von Maastricht überlegt: Was ist eigentlich, wenn ein Staat, ein Land zweimal oder dreimal hintereinander alle Voraussetzungen von Maastricht erfüllt und es dann vielleicht Neuwahlen mit einer neuen Mehrheit, einer neuen Regierung gibt, die sagt, wir machen das jetzt wieder ganz anders, so wie früher? Das war die Geburtsstunde des Stabilitäts- und Wachstumspakts. Wir wollten damit erreichen, dass das Prinzip der Nachhaltigkeit zum Prinzip der europäischen Finanzpolitik wird. Auf keinen Fall über 3 % Defizit, wie in Maastricht festgelegt, aber mittelfristig „close to balance“, also einen Ausgleich und langfristig einen Überschuss, um die riesigen Probleme lösen zu können.

Nun geht es jedem Finanzminister offensichtlich so wie Moses: Er darf einmal ins gelobte Land schauen, aber betreten darf er es nicht. 1989 stand ich vor einem ausgeglichenen Haushalt. Dann kam die Wiedervereinigung, und jedes Jahr flossen 4 bis 5 % des BIPs für die Kosten der deutschen Einheit. Eichler sah eine Chance; aber die Blase zerplatzte und der Traum war vorbei. Sein Nachfolger stand 2008 kurz vor dem Ziel, glaubte schon, es sei erreicht, und dann kommt die größte Finanzkrise seit 1929. Das heißt, solche Rückschläge gibt es immer wieder. Wie behebt man sie? Es ging uns darum, ein System zu entwickeln, das durch Überwachung, möglicherweise auch durch Sanktionen gewährleistet, dass sich jeder Staat an die Vorgaben hält, und zwar nicht nur die des Vertrags, sondern auch an die darüber hinausgehenden Verpflichtungen des Stabilitätspakts. Die Kommission sollte das überwachen.

Dann geschah es allerdings, dass die Deutschen und die Franzosen drei- bis viermal den Stabilitätspakt und den Vertrag verletzen. Normalerweise empfindet man sich dann als Sünder und schaut, dass man möglichst schnell aus dieser Defizit-Zone herauskommt. Es erfolgte genau das Gegenteil: Die Sünder taten sich zusammen, erpressten die anderen, und der Stabilitätspakt wurde geändert. Das war ein miserables Signal, weil natürlich die anderen, kleineren Staaten sagten, so ist es also: Wenn die Großen sündigen, wird der Vertrag oder Pakt geändert; wenn die Kleinen sündigen, werden sie geprügelt. Das führte natürlich nicht gerade zu einem verstärkten Stabilitätsbemühen in Europa.

Dann kam die Krise. Ich will nicht im Einzelnen auf sie eingehen oder darauf, was alles an Konjunkturprogrammen aufgelegt wurde. Der Rückgang des Bruttoinlandsprodukts von etwa 5 % entspricht einer Größenordnung von rund 125 Milliarden Euro, und wir werden wohl erst im Jahre 2013 wieder da stehen, wo wir im Jahre 2008 gewesen sind. Wie hat sich das auf die Haushalte ausgewirkt? Die sogenannte Defizitquote oder Neuverschuldung liegt in den USA bei gut 10 %, in Japan bei rund 9 %, in Frankreich bei 10 % und in Großbritannien bei knapp 13 %. Der Schuldenstand rauschte überall in die Höhe; in den USA auf rund 75 %, in Japan sind es 200 % des BIP eines Jahres, in Frankreich 82 %, in Großbritannien 80 %, und auch wir werden möglicherweise im nächsten Jahr bei etwa 80 % landen.

Gegenwärtig hat die EU-Kommission gegen etwa 25 Staaten ein Defizitverfahren eingeleitet, und die betroffenen Sünder haben bis 2013 Zeit, ihr strukturelles, also konjunkturbereinigtes Defizit schrittweise zurückzuführen. Die Lage in Deutschland ist etwas besser als in den anderen Staaten, aber auch bei uns haben die haushaltsmäßigen Folgen historisch einmalige Ausmaße angenommen. Die Defizitquote ist auch bei uns über 3 %. Im laufenden Jahr wird das Defizit im Bundeshaushalt auf rund 70 Milliarden ansteigen.

Zu diesen zusätzlichen Ausgaben gab es keine Alternative, denn mitten in der Rezession können Sie nicht alles durch Gegenfinanzierung ausgleichen, zumal ja das Wirken der automatischen Stabilisatoren richtig war und uns ganz sicher beim Arbeitsmarkt ganz erheblich geholfen hat. Um die Dinge wieder in Ordnung zu bringen, brauchen wir etwa für die kommenden Jahre jedes Jahr einen Konsolidierungsbedarf von gut 10 Milliarden Euro. Das ist Thema des Sparpakets. Man kann über dies oder jenes in Einzelheiten geteilter Meinung sein, aber zur Größenordnung und zur Notwendigkeit gibt es keine Alternative.

## VI.

Die Sorgenkinder in Europa sind Griechenland, Italien, Spanien und Portugal. Griechenland ist angesichts des hohen Haushaltsdefizits, der veränderten Zahlen und auch der Trickserei, ganz besonders ins Visier gekommen. Eine Defizitquote von fast 14 % und eine Schuldenstandsquote von über 120 %; hinzu kommt der Tatbestand der kreativen Buchführung. Ich lobe mir die frühere Außenministerin und frühere Bürgermeisterin von Athen, die den Mut hat, als eine der wenigen zu sagen, es ist eine Schande für die Opposition, die an den Dingen beteiligt war, dem Sparprogramm nicht zuzustimmen. Sie hat als Einzige zugestimmt und damit Verantwortung für dieses Verhalten übernommen.

Es ist ein massives Programm, das in Griechenland verabschiedet wird. Man muss sich das einmal vorstellen: starke Erhöhung der Mehrwertsteuer und Verbrauchssteuern, Erhöhung des Rentenzugangsalters, Einstellungsstopp im öffentlichen Dienst, Kürzungen von Renten und Gehaltszahlungen sowie gezielte Strukturreformen. Ich brauche nicht zu sagen, was in dem Land los ist. In den ersten drei Monaten hat es sich jedenfalls bei der ersten Überprüfung gezeigt, dass die Dinge bisher vernünftig

Themen „zur debatte“	
Editorial	2
<b>Steht der Euro auf der Kippe? Herausforderung für die europäische Währung</b>	
Der Euro – mehr als Mark und Pfennig Theo Waigel	1
Steht der Euro auf der Kippe? Herausforderungen für die europäische Währung Bernhard Herz	4
<b>Fachforum Sozialethik. Wirtschaftsordnung – Entwicklungspolitik – Umweltverantwortung</b>	
Voraussetzungen und Ausgestaltung einer gemeinwohlorientierten Wirtschaftsordnung und zum Stellenwert der menschlichen Arbeit Erzbischof Reinhard Marx	5
Ethische Überzeugungskraft und politische Wirkungslosigkeit der katholischen Soziallehre Franz Nuscheler	8
Herausforderungen für die Weiterentwicklung der katholischen Soziallehre angesichts der ökologischen Krise Markus Vogt	10
<b>Die Akademie auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag</b>	13
<b>Die Monarchie im 19. Jahrhundert. Anachronismus, Provokation oder Modernisierungsgagentur?</b>	
Die Monarchie im 19. Jahrhundert. Selbstbehauptung und Untergang Dieter Langewiesche	14
Das Monarchische Prinzip im einzelstaatlichen Vergleich. Bayern und Baden Cajetan v. Aretin	17
Der regierungsunfähige Monarch. Regentschaftsfälle in Baden, Preußen und Bayern Katharina Weigand	19
Monarchische Repräsentation im Staatsporträt des 19. Jahrhunderts Reinhold Baumstark	21
Geschichte als politische Waffe. Hauptstädtische Symbol- und Denkmalspolitik in der Monarchie Bernhard Löffler	23
<b>Berührung mit dem Heiligen. Zu einer Grunddimension katholischer Glaubenspraxis</b>	
Sakrale Profanität oder profane Sakralität? Zum Wandel des Heiligen in der modernen Gesellschaft Winfried Gebhardt	26
Das Heilige in nicht-schriftlichen Religionen Josef Franz Thiel	28
Heilige(s) verehren. Eine Spurensuche in der Geschichte der Kirche Bernhard Schneider	30
Heilige Zeiten, Orte und Räume – neu entdeckt?! Klaus Peter Dannecker	33
Sakramente – Gestalt, Begegnung, Vermittlung des Heiligen Josef Freitag	35
<b>Festlicher Abend zum Fronleichnamsausklang</b>	
Wandlung. Eucharistie und Ökonomie Thomas Ruster	37
<b>Junge Akademie Web 2.0 – Ethik 2.0?</b>	
Theorie und Praxis	42
<b>Caravaggio. Glaube und Alltag um 1600</b> Sybille Ebert-Schifferer	44
Gespräch im Päpstlichen Kulturrat	47
Nachrichten aus der Akademie	47
Presse	5/32

laufen. Ob das auf die Dauer geht, kann ich nicht prognostizieren.

Ich bin überzeugt, dass jeder Politiker, der im Moment in Griechenland, in Spanien oder in Portugal das tut, was notwendig ist, bei der nächsten Wahl abgewählt wird. Aber ich meine, man ist es dem Land und dem Gemeinwohl schuldig, sich hinzustellen und zu sagen, lieber werde ich abgewählt, als dass wir noch einmal solche Trickserien und solchen Schindluder mit unseren Finanzen treiben.

Nun wird bei uns sehr leichtfertig geredet: Hättet ihr die doch in Bankrott gehen lassen! Da muss man nur wissen, dass wir der zweitgrößte Handelspartner Griechenlands sind. 180 deutsche Unternehmen sind in Griechenland tätig; in beträchtlichem Umfang werden griechische Anleihen durch deutsche Institute gehalten. Möglicherweise wäre die Bankenkrise in Europa wieder verschärft worden. Über die politische Desintegration brauche ich nichts zu sagen. Es hätte also auch gewaltige Auswirkungen auf Deutschland, auf unsere Wirtschaft gehabt, unabhängig davon, dass eine Ansteckungsgefahr bestand. In den ersten fünf Monaten dieses Jahres lag das öffentliche Defizit in Griechenland genau im Plan: 8,1 % nach 13,6 % vor einem Jahr.

Ich will jetzt nichts zum Rettungsschirm für die Euro-Zone sagen: Ob er in der Form notwendig war, oder ob man ihn durch früheres Handeln hätte verhindern können. Ich habe von Anfang an dafür plädiert, dass der Internationale Währungsfonds mit seiner Expertise, mit seinen Teams eingeschaltet wird. Ich habe nie verstanden, warum von deutscher Seite Bedenken geäußert worden sind, denn es ist doch hundertmal besser, wenn ein so schwieriges Programm von einem Team aus Washington vom Internationalen Währungsfonds überprüft wird, als wenn dort möglicherweise ein deutscher Kommissar tätig sein müsste. Ich halte das also für richtig. Man kann über die Größenordnung streiten; nur gibt es sachverständige Leute, aus der Europäischen Zentralbank und andere, die sagen, die Situation sei sehr, sehr schwierig geworden. Der Interbankenverkehr sei vor ähnlichen Problemen gestanden wie damals bei Lehman Brothers. Ich kann das nicht beurteilen. Wenn das so wäre, dann hätte natürlich wiederum eine Kernschmelze des Finanzsystems mit unabdingbaren Negativkonsequenzen für uns stattfinden können.

#### VII.

Was sind die Konsequenzen für die Neuformierung des Stabilitätspakts? Solche Hilfen nur klar konditioniert geben; jede Tranche nur, wenn vorher erfüllt ist, was zugesagt ist; stärkerer Automatismus beim Stabilitätspakt; das Stimmrecht entziehen, wenn Maßgaben nicht eingehalten werden. Vielleicht das Schwerwiegendste und Beste: Wenn die Vorgaben nicht eingehalten werden, können auch keine Beihilfen mehr gewährt werden. Wenn das geschieht, habe ich die Hoffnung und die Zuversicht, dass ein solches Programm nicht zum Negativerlebnis für den deutschen Steuerzahler wird.

Frankreich versucht jetzt, in Europa eine Wirtschaftsregierung einzuführen. Ich halte das für problematisch. Ich bin sehr wohl für mehr Koordinierung. Ich bin auch dafür, dass die Haushaltsentwürfe vorher angemeldet und begutachtet werden. Das alles kann stattfinden. Aber dass Europa selber die Finanzen und die Wirtschaft in die Hand nimmt, halte ich für kontraproduktiv. Wer soll jetzt zum Beispiel in Spanien oder in Griechenland den Menschen sagen, wie eine selbstverschuldete Krise behoben

werden kann? Das kann doch nicht ein Kommissar aus Brüssel machen, sondern da müssen sich schon die verantwortlichen Politiker des eigenen Landes hinstellen und auch ihre Fehler und Versäumnisse oder die der Vorgängerregierung eingestehen. Eine Wirtschaftsregierung, die nach französischer Sicht wohl vor allen Dingen darin bestehen soll, stärkeren Einfluss auf die europäische Zentralbank auszuüben, halte ich für falsch.

Gibt es Sorgen um die Inflation und die Währungsstabilität? Das kann ich nicht sehen. Sieht man vom Ankauf von Anleihen auf dem Sekundärmarkt ab, hat die europäische Zentralbank in den letzten zehn Jahren keine Entscheidung getroffen, die ich kritisieren würde, sondern eine Performance gehabt und die Stabilität des Euro als einziges Ziel der Währungspolitik im Blick gehabt. Das hat Jean-Claude Trichet genauso gehandhabt wie vor ihm Wim Duisenberg oder vorher die Präsidenten der Deutschen Bundesbank. Ich behaupte, dass die Geldpolitik besser und stabilitätsorientierter war, als die der Federal Reserve in den Vereinigten Staaten.

Tommaso Padoa-Schioppa, früheres Mitglied der Zentralbank und ein großer Deutschlandkenner, hat vor wenigen Tagen geschrieben: „Es ist ein Akt großen politischen Mutes, was in Deutschland im Moment stattfindet. Kein anderes Land der Europäischen Union hat jemals einen solch großen Verzicht auf die eigene Souveränität vollbracht wie Deutschland mit dem Euro.“ Er sagt dann: „Aber das ist Leadership. Was Deutschland in Europa mit auf den Weg nehmen muss, ist keine Hegemonie; es ist das Gegenteil davon. Ohne Leadership geht Europa nicht vorwärts – er meint damit Deutschland –, und die Zerstörung Europas würde für Deutschland das doppelte Risiko mit sich bringen, den Wohlstand zu verlieren und einen Nationalismus in ganz Europa wiederzubeleben.“ Wenn Sie die Wahlen in den Niederlanden und in Belgien verfolgen, kann man erkennen, dass das Problem durchaus vor der Tür steht.

#### VIII.

Ich bin philosophisch kein Anhänger von Jürgen Habermas. Aber was er neu in der ZEIT geschrieben hat, wo er auch die Politik Deutschlands zu diesem Zeitpunkt kritisierte, da heißt es am Schluss: „Mit einem bisschen politischem Rückgrat kann die Krise der gemeinsamen Währung das herbeiführen, was sich manche einmal von einer gemeinsamen europäischen Außenpolitik erhofft hatten: das über nationale Grenzen hinausgreifende Bewusstsein, ein gemeinsames europäisches Schicksal zu teilen.“ Ich würde mir wünschen, dass die Politiker in Deutschland auf allen Ebenen sich bei jeder Rede nicht nur kritisch mit Europa auseinandersetzen, sondern zunächst einmal sagen, was erreicht wurde.

Da bräuchte jeder nur in die Geschichte seiner Familie hineinschauen. Mein Großvater, 1859 geboren, hat drei Kriege erlebt. Mein Vater hat zwei Weltkriege erlebt und musste in beiden kämpfen. Mein 13 Jahre älterer Bruder hat einen erlebt und ist mit 18 gefallen. Meine drei Kinder erleben eine Zeit des Friedens, wie es sie in Europa nie zuvor gegeben hat. Meine Damen und Herren, ich bitte Sie sehr herzlich: Wenden Sie sich dem Thema Europa nicht nur rational von der Währung her zu, sondern emotional. Denn wenn Europa zerfällt, müssten wir uns am nächsten Tag daran machen, die Scherben wieder zusammenzukitten und das Werk wieder lebendig zu machen. □

## Steht der Euro auf der Kippe? Herausforderungen für die europäische Währung

Bernhard Herz

#### I.

Die Probleme Griechenlands, seine Staatsfinanzen zu stabilisieren, haben zu Ansteckungseffekten bei anderen südeuropäischen Ländern geführt und scheinen sich zunehmend zu einer Krise des Euro zu entwickeln. Schon fragen besorgte Anleger, ob die Stabilität des Euro gefährdet, der Euro-Raum gar auseinanderbrechen könnte.

Die öffentliche Debatte ist vor allem auch deshalb so verwirrend, weil immer wieder zwei Bereiche vermischt werden, die nicht direkt zusammengehören – einerseits die Stabilität des Euro, die von der Inflationsrate und damit der Geldpolitik der Europäischen Zentralbank bestimmt wird, andererseits die Stabilität der Staatsfinanzen, die von den nationalen Regierungen und Parlamenten mit ihrer Fiskalpolitik, also den Steuereinnahmen und Staatsausgaben, determiniert werden.

Im Falle einer unabhängigen Notenbank, wie der Europäischen Zentralbank oder ihrer Vorgängerin der Deutschen Bundesbank, sind diese beiden Politikbereiche getrennt voneinander zu sehen. Früher war es dagegen üblich,

### *Auch die aktuelle Inflationsrate und die Inflationserwartungen der Marktteilnehmer deuten daraufhin, dass die Geldwertstabilität auf absehbare Zeit gesichert ist.*

die Notenbank als Abteilung des Finanzministeriums zu organisieren, so dass die Geldpolitik Teil der Finanzpolitik war. Es kann nicht überraschen, dass in einer solchen Situation marode Staatsfinanzen meist mit einer instabilen Währung einhergingen.

In der Debatte über die Stabilität des Euro werden letztlich immer wieder drei Maßgrößen herangezogen. Als wichtigster Maßstab für die Stabilität einer Währung gilt heute der „innere“ Wert, also die Kaufkraft gemessen an der Inflationsrate, eine Einschätzung, die nicht zuletzt das Ergebnis einer intensiven wissenschaftlichen und politischen Diskussion über das Ziel der Deutschen Bundesbank – nämlich „die Währung zu sichern“ war. Nach diesem Maßstab war und ist der Euro eine stabile Währung. Die Inflationsrate lag in den mehr als zehn Jahren seit der Einführung des Euro etwas über zwei Prozent und damit niedriger als die durchschnittliche Inflationsrate zu Zeiten der D-Mark. Auch die aktuelle Inflationsrate und die Inflationserwartungen der Marktteilnehmer deuten daraufhin, dass die Geldwertstabilität auf absehbare Zeit gesichert ist. Das gilt auch, obwohl die jüngste Entscheidung der Europäischen Zentralbank, Staatsanleihen südeuropäischer Länder zu kaufen, zunächst für viel Unruhe gesorgt hat.

#### II.

In der aktuellen Debatte über die Euro-Stabilität steht allerdings ein zweiter Maßstab im Vordergrund, der Euro-Dollar-Wechselkurs. Der Wechselkurs



Prof. Dr. Bernhard Herz, Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität Bayreuth

gibt den „äußeren“ Wert einer Währung an und wird geprägt von Nachfrage und Angebot auf den Devisenmärkten, die ihrerseits von den internationalen Güter- und Kapitalströmen bestimmt werden. Der Wechselkurs ist ein wichtiger Indikator im Außenverhältnis eines Landes, aber kein angemessener Maßstab für die Stabilität einer Währung. Entsprechend ist auch die Europäische Zentralbank auf das Ziel verpflichtet, die Geldwertstabilität im Sinne einer niedrigen Inflationsrate zu sichern.

Schließlich wird bezüglich der Stabilität des Euro als dritte Dimension auch ein Auseinanderbrechen des Euro-Raums diskutiert. Schon rein rechtlich ist klar, dass die Eurozone nicht auseinanderbrechen wird. Griechenland will (noch) nicht aus dem gemeinsamen Währungsraum austreten und die anderen Länder können schon aus rechtlichen Gründen Griechenland nicht ausschließen – im übrigen wollen die meisten Länder im Gegensatz zu Deutschland Griechenland auch gar nicht ausschließen.

Insgesamt lässt sich somit feststellen, dass in der aktuellen Finanzkrise nicht der Euro gefährdet ist, sondern im Mittelpunkt zwei ganz andere Dinge stehen:

- die Fähigkeit einiger Regierungen, sich billig zu verschulden, und
- die Stabilität des Bankensystems.

Mit dem beschlossenen Rettungspaket sollen die Staatsfinanzen in einigen südeuropäischen Ländern stabilisiert und so verhindert werden, dass im Falle eines Staatsbankrotts etwa Griechenlands vor allem deutsche und französische Banken Verluste hinnehmen müssen. Dies könnte nämlich wiederum weitere Bankenrettungspakete notwendig machen. Schon die Tatsache, dass Griechenland die Mittel aus dem Rettungspaket sofort direkt an seine (Banken-)Gläubiger weiterleitet, macht deutlich, dass letztlich ein zweites Bankenrettungspaket geschnürt wurde.

### III.

Was ist zu tun, um die Staatsfinanzen in der aktuellen Situation zu stabilisieren? Wie lässt sich verhindern, dass sich eine (süd)europäische Finanzkrise wie in der ersten Jahreshälfte 2010 wiederholt? Es stehen grundsätzlich zwei Mechanismen zur Verfügung, um die Staatsfinanzen zu stabilisieren, die direkte Disziplinierung der Politik durch Regeln und die mittelbare Disziplinierung durch die Kapitalanleger und die Märkte.

In der Europäischen Union wurde zunächst dem Konzept der politischen Disziplin hohe Priorität eingeräumt, etwa in Form des Stabilitäts- und Wachstumspakts. Danach unterwerfen sich Länder freiwillig verschiedenen Beschränkungen ihrer Fiskalpolitik, in dem sie etwa eine Defizitgrenze von 3 % des Bruttoinlandsprodukts und eine Schuldengrenze von 60 % des BIP akzeptieren. Ihre Staatshaushalte werden von der Europäischen Kommission überwacht, gegebenenfalls werden Auflagen erteilt und für den Fall der Fälle sind sogar Sanktionen vorgesehen. Wie die politische Praxis zeigt, ist dieser Ansatz mit erheblichen Problemen behaftet. Er impliziert, dass Parlamente letztlich ihr wichtigstes Recht, das Haushaltsrecht, aufgeben bzw. Einschränkungen akzeptieren müssen. Darüber hinaus ist der Konsultations- und Sanktionsprozess ein politisches Verfahren. Sanktionen werden nicht automatisch fällig, sondern müssen in einem politischen Abstimmungsprozess verhängt werden. Es kann nicht überraschen, dass die Haushaltsdisziplin aufgeweicht wird, wenn „Sünder über Sünder richten“. Der desolate Zustand der Staatsfinanzen einer Reihe von Euro-Ländern macht deutlich, dass dieser Ansatz als gescheitert zu betrachten ist.

Derzeit wird vor allem auf deutsche Initiative über schärfere Regeln im Stabilitäts- und Wachstumspakt diskutiert – insbesondere sollen Sanktionen dadurch „entpolitisiert“ werden, dass sie bei Vorliegen bestimmter Voraussetzungen automatisch fällig werden. Offensichtlich müssen aber auch solche Regeländerungen politisch ausgehandelt werden. Nachdem die deutsche Regierung dem Rettungspaket schon vorab ohne diese Regeländerungen zugestimmt hat, ist völlig offen, ob die anderen Länder jetzt noch strengeren Regeln für mehr Haushaltsdisziplin akzeptieren werden.

Ein zweiter Ansatz für solidere Staatsfinanzen betont die Rolle der Marktdisziplin. Höhere Schulden und Risiken eines Landes sollten zu höheren Zinskosten führen und könnten so einen Anreiz zur Schuldenkonsolidierung geben. Zu Beginn der Europäischen Währungsunion waren trotz Unterschieden in den Länderrisiken kaum Differenzen in den Zinskosten zu beobachten. Die jetzt zu beobachtenden Unterschiede in den Zinssätzen deuten daraufhin, dass die Unterschiede in den Risiken „eingepreist“ werden, und stellen somit eine Normalisierung dar. Damit die Marktdisziplin wirksam werden kann, müssen im Falle eines Zahlungsverzugs die Gläubiger mit ihrem Kapital in Haftung genommen werden und gerade nicht die Steuerzahler, wie das mit dem Rettungspaket geschehen ist. Dazu bedarf es auch eines glaubwürdigen Verfahrens der Schuldenumstrukturierung. Insgesamt muss ein erfolversprechender Ansatz für stabile Staatsfinanzen offensichtlich sowohl die Politik als auch die Marktdisziplin einbinden.

### IV.

Steht der Euro auf der Kippe? Unabhängig von den erheblichen wirtschaftlichen Problemen im Süden Europas

deutet sehr viel daraufhin, dass der Euro eine stabile Währung bleiben wird, d.h. die Europäische Zentralbank die Inflationsrate niedrig halten wird. Die Europäische Zentralbank ist auf das Ziel der Preisniveaustabilität verpflichtet, sie hat die notwendige Unabhängigkeit und verfügt über geeignete Instrumente, um dieses Ziel zu erreichen. Gleichwohl gibt es erheblichen Handlungsbedarf: Der Fiskalpolitik in den Industrieländern fehlen systematische Pläne für den Ausstieg aus dem nach wie vor anhaltenden Finanzkrisen-Modus. Einfache Rezepte für eine Rückkehr zur Normalität wird es dabei nicht geben können. In der akuten Krise kann die externe Kontrolle des Staatshaushalts durch den Internationalen Währungsfonds und die Europäische Union ebenso hilfreich sein wie interne Beschränkungen, etwa die in der deutschen Verfassung verankerte Schuldenbremse. Dass stabile Staatsfinanzen machbar sind, hat die Wirtschaftsgeschichte immer wieder gezeigt. Die zahlreichen Schuldenkrisen und Staatsbankrotte machen aber auch deutlich, dass ein Erfolg nicht garantiert ist.

Schuldenabbau ist vor allem ein politischer Prozess: Politik muss ehrlich sein und verlässliche Zahlen liefern. Nur dann ist eine Debatte über vernünftige politische Maßnahmen möglich. Und zur Ehrlichkeit gehört auch die klare Ansage, dass schwierige Entscheidungen anstehen. Viele werden die Verteilung zwischen den Generationen betreffen. Die aktuelle Diskussion verdeutlicht, wie schwierig das Sparen in der Krise ist. Dabei gerät in Vergessenheit, dass die Saat für Schuldenprobleme in guten Zeiten gelegt, dann, wenn das Sparen „bei vollen Kassen“ politisch besonders schwierig ist. □

## Presse

### Steht der Euro auf der Kippe?

#### Bildzeitung

23. Juni 2010 – „Schau hin, der hat uns das Ganze mit dem Euro eingebrockt!“ Solche Attacken erlebt Theo Waigel derzeit häufig – beim Geldabheben oder im Wirtshaus. Immer dann holt der Ex-Finanzminister erst recht zum Gegenschlag aus und hält ein feuriges Plädoyer für die Gemeinschaftswährung. Montagabend konnten sich davon etwa 300 Zuhörer in der Katholischen Akademie überzeugen. „Glauben Sie, dass die DM und 30 andere Währungen die Krisen der letzten Jahre so durchgestanden hätten?“, fragte Waigel und erntete ein Raunen. Danach lieferte er ein Argument pro Euro nach dem anderen. Er sei schließlich noch immer doppelt so viel Wert wie zuletzt die DM. Und überhaupt sollten sich die Politiker nicht immer kritisch damit auseinandersetzen, sondern vielmehr zeigen, was die EU schon alles erreicht habe. „Wenn sich Deutschland aus dieser Solidarität ausklinkt, wird der Nationalismus in Europa wiederbelebt. Sehen Sie sich nur die Wahlen in Belgien und den Niederlanden an.“

Sebastian Arbingher

# Fachforum Sozialethik

## Wirtschaftsordnung – Entwicklungspolitik – Umweltverantwortung

Immer wieder äußert sich die Kirche – oft sehr deutlich und fundiert – zu vielen Entwicklungen in Wirtschaft und Gesellschaft, kritisiert, mahnt Veränderungen an und zeigt auch Alternativen auf. Doch welche konkreten Lösungen kann die katholische Soziallehre für politische, gesellschaftliche und soziale Probleme bieten und wie kann sie sich Gehör verschaffen?

Anhand von drei ausgewählten Feldern – der Wirtschaftsordnung, der Entwicklungspolitik und der Umweltverantwortung – stellten Experten in einem sozialetischen Fachforum am 23. April 2010 die jeweiligen Aussagen und die Relevanz der katholischen Soziallehre dar und diskutierten sie. „zur Debatte“ dokumentiert die überarbeiteten Referate.

## Voraussetzungen und Ausgestaltung einer gemeinwohlorientierten Wirtschaftsordnung und zum Stellenwert der menschlichen Arbeit

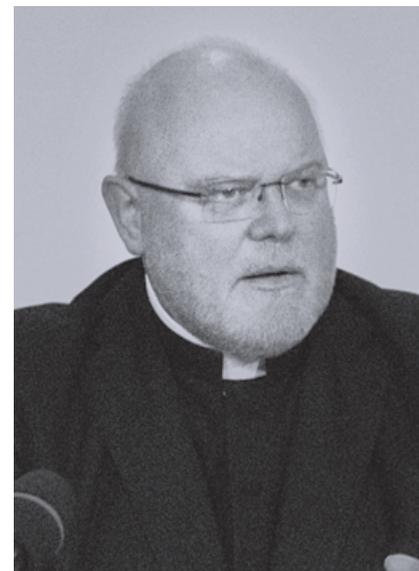
Erzbischof Dr. Reinhard Marx

### 1. Die Katholische Soziallehre im geschichtlichen Kontext

Die Katholische Soziallehre kann man nur in ihrem geschichtlichen Kontext verstehen. Dabei ist ein Thema sehr wichtig, das bis heute virulent ist, und das uns weiter beschäftigen wird: die Auseinandersetzung der Kirche mit der modernen Welt. Das scheint zunächst mit der Soziallehre der Kirche wenig zu tun zu haben. Aber es geht im Kern natürlich genau um diese Frage, wie die moderne Arbeitswelt, die moderne Wirtschaft, die eng mit dem sich entwickelnden modernen Gemeinwesen verbunden sind, sozialetisch beurteilt werden sollen. Welche Aussagen die Kirche dazu trifft und wie sie sich dazu verhält, ist ein wesentliches Element der Vergewisserung gewesen, die sich dann in den Texten der Soziallehre und auch in der sozialetischen Forschung und in der sozialen Bewegung, gezeigt hat.

Die Soziallehre der Kirche ist ein Ineinander und Miteinander von drei Aspekten: Das eine ist die Lehre der Kirche, die sich in lehramtlichen Texten, in Konzilien, letztlich natürlich und vor allem normativ in der Heiligen Schrift äußert. Dann die sozialetische Aufarbeitung und Konkretisierung in Beziehung zu den Herausforderungen, die sich immer neu ergeben. Und als Drittes die soziale Bewegung, also das, was wir besonders in der deutschen Tradition als politischen Katholizismus bezeichnen.

Der Umbruch der Moderne, der ja eigentlich erst zu dem geführt hat, was wir Katholische Soziallehre nennen,



Prof. Dr. Reinhard Marx, Erzbischof von München und Freising

ging eben viel tiefer, als das vielleicht von manchen gesehen wird. Es reicht bis in die Arbeitswelt, die politische Ordnung und die Wirtschaftsordnung hinein. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Antwort der Kirche auch eine Antwort auf die Frage war: Was passiert eigentlich, wenn die alten Schutzmächtchen, die feudalen Vorstellungen, die alten Mechanismen der Zuweisung von Arbeit, Einfluss und Repräsentation

zerbrochen sind? Die Frage, wie eine moderne Gesellschaft, die letztlich vom Liberalismus geprägt ist, von der liberalen Idee der Freiheit des Subjektes, auch der Freiheit des Subjektes auf den Märkten, verbunden werden kann mit einer grundsätzlichen Vorstellung von Teilhabe, Gerechtigkeit und personaler Würde, ist noch nicht endgültig beantwortet.

Dieser Umbruch der modernen Welt hat sich besonders in der Arbeitswelt, in der Wirtschaft gezeigt. Die alte Ständegesellschaft, die sich zwar schon im Lauf der Neuzeit weiterentwickelte, hat dadurch noch einmal eine völlige Neugestaltung gefunden, so dass eben die Freiheit auf Märkten, die Freiheit der Arbeitswahl, auch der Familie, und die Folgen, die sich daraus ergeben, wirklich spürbar sind. Es gab einen Modernisierungsschub, der dazu führte, dass sich die Begrenzungen, die durch Ordnungen, Stände, Zuweisungen von Märkten oder durch Protektionismus gegeben waren, auflösten und damit Folgen besonders im Sozialen spürbar wurden und eine Antwort erforderlich machten.

Zunächst war es die Antwort der „caritas“: Menschen werden auf neue Weise in prekäre Situationen hineingeführt; es entsteht die Proletarisierung weiterer Bereiche der Arbeiterschaft. Das führte eben zum ersten Mal zu der Überlegung, bei Bischof von Ketteler und anderen, und auch bei Sozialethikern des 19. Jahrhunderts, dass es darauf eine strukturelle Antwort geben muss. Diese strukturelle Antwort, die die Kirche gegeben hat, war eben nicht die Rückkehr zum alten System, die Überlegung, dass die moderne Welt ein Irrtum sei und man eigentlich davor noch einmal anknüpfen müsste. Von der Postmoderne unter Auslassung der Moderne direkt in die Prämoderne zurück – diese Sehnsüchte gibt es bis heute.

Aber das ist nicht der Weg, den wir gehen können. Sondern der Weg, den die Kirche auch in der sozialetischen Publikation und in der lehramtlichen Stellungnahme gegangen ist, ist die Akzeptanz der modernen Welt mit der Freiheit des Einzelnen, mit der Freiheit auch der Märkte. Und das mit einer reformerischen Idee zu verbinden, mit einer Korrektur der Auswirkungen die eine kapitalistische Ordnung auch hervorruft, wie etwa der Proletarisierung, der Verarmung, der Exklusionsmechanismen.

Daraus ergab sich eine Neuorientierung über soziale Sicherheit und soziale Gerechtigkeit. Der Begriff soziale Gerechtigkeit, von dem Priester Taparelli schon im 19. Jahrhundert eingeführt, antwortet darauf. Manche Kritiker fragen, ob man das braucht, der Begriff Gerechtigkeit reiche doch. Soziale Gerechtigkeit antwortet darauf, dass unter neuen, modernen Bedingungen (etwa freie Märkte) das Problem der Teilhabe neu gestellt und neu geordnet werden muss. Es ist die Frage, wie Menschen das gegeben werden kann, was sie zum Leben überhaupt brauchen, („basic needs“). Das konnte nicht mehr in der Weise geschehen, dass eine individuelle Verpflichtung oder eine Ständeabsicherung dafür sorgte, dass jemand diese Grundlage des menschlichen Lebens erreichte.

## 2. Voraussetzungen gemeinwohlorientierter Wirtschaft

Die Erkenntnisse der Soziallehre führten zu einer gemeinwohlorientierten Wirtschaft. Eine Wirtschaftsordnung, die ausgerichtet ist auf das bonum commune muss ihren Ausgangs- und ihren Zielpunkt in der Orientierung an der Person finden. Der Begriff der Person setzt sich etwas von dem Begriff des

Subjektes ab, der natürlich in der modernen Philosophie viel häufiger gebraucht wird. Die Vorstellung, dass die Person des Menschen, – also: Ich und Wir zugleich, nicht der Einzelne, nicht der „homo oeconomicus“, nicht der Individualist –, im Zentrum steht, ist eigentlich die Voraussetzung für eine gemeinwohlorientierte Wirtschaft. Institutionen, Wirtschaftsordnungen müssen der Person dienen. Die Person hat Priorität. Die personale Würde des Menschen muss Ausgangspunkt und Zielpunkt aller menschlichen Institutionen sein, also auch der Wirtschaft.

## Die Enzyklika „Caritas in veritate“ hat noch einmal daran erinnert, und das ist auch ein Leitmotiv der Soziallehre der Kirche, dass es um diesen Dreiklang geht: Markt, Staat, Zivilgesellschaft.

Das heißt sich im Grunde bis heute mit manchen liberalen Vorstellungen. Man muss aber auch mit modernen Ökonomen diskutieren, was sie unter dem Menschenbild verstehen. Denn auch die Ökonomie ist ja keine mathematische Wissenschaft, sondern eine Wissenschaft vom Handeln des Menschen. Vielleicht haben wir diese Diskussion noch zu wenig geführt. Wir haben in der Finanzkrise gespürt, dass es eine Debatte gibt über den Ausgangspunkt einer Wirtschaftsordnung.

Ich hatte kürzlich die Gelegenheit, in den Vereinigten Staaten einige Gespräche zu führen und war auch bei den sogenannten Neoklassikern in Chicago, etwa bei dem Nobelpreisträger Prof. Robert E. Lucas. Es war ein ausgezeichnetes und mich sehr bewegendes, intellektuell anspruchsvolles Gespräch. Aber ich hatte den Eindruck, wir sind von Seiten der Katholischen Soziallehre vielleicht noch nicht in der Lage, diese Gespräche zu führen, und suchen auch nicht den Kontakt auf dieser Ebene.

Wir müssen neben der Selbstvergewisserung unsere Position auch anschlussfähig machen in die moderne Wissenschaft hinein, auch international. Ich hatte jedenfalls den Eindruck, dass „auf der anderen Seite“ die Bereitschaft zu streiten sehr groß ist. Ich glaube, die Soziallehre der Kirche und die Sozialethik, die sich wissenschaftlich mit dem Thema beschäftigt, sollten ruhig streitlustiger sein, aber nicht nach innen, sondern in das Feld hinein, wo die Entscheidungen fallen.

Ausgehend vom Bild des Menschen als Person kommt die Überzeugung des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital. „Laborem exercens“ ist die erste Enzyklika, die ich als Priester verteidigen und erklären musste, 1981, gerade Geistlicher Rektor der Kommende geworden. Der Vorrang der Arbeit galt damals bei vielen schon als überholt. Heute hat es sich im Gegenteil gezeigt, dass gerade in dieser großen Linie eben die tiefe Wahrheit steckt: Ausgangs- und Zielpunkt ist die Person.

Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital ist wichtig, weil wir die Arbeit als einen personalen Faktor sehen. Das Kapital ist auch wichtig; die Kombination von Arbeit, Kapital und Lebenszeit ist der entscheidende Punkt, um etwas produktiv voranzubringen. Aber wenn wir von einer ethischen Priorisierung ausgehen, müssen wir natürlich den Menschen in den Mittelpunkt stellen, und das hat auch Konsequenzen für die Gestaltung der Wirtschaft, für die Ausgestaltung einer Wirtschaftsordnung.

Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital ist eine entscheidende Voraussetzung für eine gemeinwohlorientierte Wirtschaft. Das lassen wir uns nicht ausreden.

Eine dritte Voraussetzung ist der Vorrang der Politik. Auch das ist ein altes Thema, und ich weiß, dass wir in den letzten Jahrzehnten erlebt haben, politische Gestaltung eher als etwas Hinderliches zu sehen. Möglicherweise war sie das auch; ich will da jetzt nichts beschönigen. Das muss man im Einzelnen anschauen. Es geht um den Vorrang der politischen Rahmenordnung, die das Gemeinwohl überhaupt erst im Blick halten kann. Ich glaube, es gibt eine Formulierung von Professor Sutor, der ja hier ist: „Politik ist das kluge Bemühen um das Gemeinwohl“. Genau das ist auch hier gemeint, es geht um die Arbeit am Gemeinwohl. Die große Tradition, die wir darin haben, ist bis auf Aristoteles zurückzuführen. Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile, und das Leben des Menschen ist eine Gestaltungsaufgabe, ausgerichtet auf das Gemeinwohl. Das kann nur geschehen, wenn es politische Rahmenbedingungen gibt. [...] Politische Gestaltung ist ein sehr weites Feld. Es ist überall da, wo Menschen fragen: Wo wollen wir hin? Was sind die Ziele, und wie können wir sie erreichen? Was hat Vorrang vor anderen Bereichen, auch vor der Wirtschaft? [...] Ob die Maßnahmen, die politischen Handlungen dem immer entsprechen, ist die Frage.

Zu Recht – das sei nur in Klammern hinzugefügt – haben Ludwig Erhard und andere Vertreter eines Ordoliberalismus, und nicht etwa die Vertreter der Katholischen Soziallehre, immer sehr deutlich gemacht, dass Politik die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen achten muss und Märkte nicht zerstören darf, die ja eine hocheffiziente Organisation sind, um Güter und Dienstleistungen an möglichst alle, besonders an die Armen, zu verteilen oder ihnen die Möglichkeit zu geben, sie zu bekommen.

## 3. Ausgestaltung der Wirtschaftsordnung

Die Enzyklika „Caritas in veritate“ hat noch einmal daran erinnert, und das ist auch ein Leitmotiv der Soziallehre der Kirche, dass es um diesen Dreiklang geht: Markt, Staat, Zivilgesellschaft. Wichtig ist, dass diese drei Elemente im Zusammenspiel der Ausgestaltung der Wirtschaftsordnung zusammenkommen. Die Wirtschaftsordnung ist also nicht nur eine staatlich-gesetzliche Veranstaltung, sondern daran sind viele Akteure beteiligt, um die Gemeinwohlorientierung zu ermöglichen. Das ist seit „Rerum novarum“ bis hin zu „Caritas in veritate“ ein großes Thema. Wir werden das in einer neuen Weise behandeln müssen, wenn wir über Globalisierung sprechen.

Die Soziale Marktwirtschaft, die in gewisser Weise – ich habe es eben angedeutet – durchaus kompatibel ist mit den großen Ideen der Soziallehre der Kirche, auch wenn man das im Einzelnen noch einmal anschauen muss, sieht das ähnlich. Ich will nur an Joseph Höffner erinnern, der in seinen frühen Artikeln aus den 1950er Jahren durchaus auch Differenzen zwischen Sozialer Marktwirtschaft und Katholischer Soziallehre deutlich gemacht hat. Wir können nicht einfach sagen, die Katholische Soziallehre habe die Soziale Marktwirtschaft gebracht. So einfach ist es nicht. Darüber gab es sehr viele Diskussionen. Joseph Höffner war durchaus der Meinung, dass das Programm der Sozialen Marktwirtschaft und die Soziallehre der Kirche nicht identisch sind, aber sehr stark aufeinander bezogen. Er war vielleicht der große

Brückenschläger, auch durch seine Promotion bei Walter Eucken, wodurch er eben selbst in der Tradition des Ordoliberalismus Bescheid wusste. Er war imstande, diese Brücke zu bauen und deutlich zu machen, wo die Anknüpfungspunkte sind, die von den Klassikern der Katholischen Soziallehre in den 1950er Jahren nicht gesehen wurden. Das muss man selbstkritisch sagen: Für viele war Soziale Marktwirtschaft oder Ordoliberalismus, – was auch nicht dasselbe ist – so ein verkappter Liberalismus, dem sie nicht so ganz getraut haben. Höffner hat gesehen, dass die Anknüpfungspunkte sehr stark sind. Ich würde sagen, erst in der Enzyklika „Centesimus annus“ von Johannes Paul II. von 1991 ist dieser Brückenschlag wirklich auch auf eine lehramtliche Weise zu einem gewissen Abschluss gekommen.

Die Soziale Marktwirtschaft, der Ordoliberalismus und auch die Katholische Soziallehre sehen also das Ineinander und Miteinander von Markt, Staat und Zivilgesellschaft. Damit sind wir schon bei dem, was auch das Problem bei der modernen Wirtschaftsordnung ausmacht, wenn ich sie nicht nur als eine staatliche Veranstaltung sehe, die Rahmenbedingungen für Märkte setzt, und annehme das liefe dann schon. So ist es ja faktisch nicht. Wir haben Tarifparteien, wir haben Selbstverpflichtungen von Unternehmen, wir haben Unternehmenskulturen, wir haben Führungsethiken. Das wäre ja alles überflüssig, wenn man sagen könnte, wir haben die Gesetze und den Staat und fertig. Das reicht nicht aus. Es ist doch nicht möglich, eine Gesellschaft zu bauen nur im Blick auf die Frage, was schulden wir einander gesetzlich. Sondern es geht darum, wo kommt Verantwortung ins Spiel, die auch in gewisser Weise auf einem ethischen Fundament aufruht. Kein Unternehmen kann erfolgreich sein, das mit dem Bürgerlichen Gesetzbuch nur das tut, was nicht verboten ist.

Ein Punkt ist etwa die Tarifautonomie, die nach unserer Tradition zu einem solchen Miteinander von Gesellschaft, Staat und Wirtschaft gehört: ein freies Aushandeln, im äußersten Fall auch mit Kampfmitteln, von Löhnen und Arbeitsbedingungen. Das war ja nicht immer selbstverständlich. Das gehört dazu, wenn wir von einer verantwortlichen Wirtschaftsordnung sprechen. Das ist natürlich vom Rahmen her gesetzlich geregelt. Aber der Staat – das ist meine Kritik an den Mindestlöhnen gewesen und bleibt es auch – sollte sich aus dieser Findung von Löhnen heraushalten, weil hier auch ein wesentliches Element der freien Kräfte da ist, die zwar in einem bestimmten Rahmen agieren, aber dann auch selbstständig Verantwortung übernehmen sollen. Das ist sehr wichtig. Wenn ich das ausklammere und sozusagen den Staat an die Stelle dieser Akteure setze, dann habe ich wesentliche Elemente dieses komplizierten Ineinanders von staatlicher Ordnung, von gesellschaftlichen Akteuren und von Wirtschaft außer Kraft gesetzt, und das ist nicht gut. Es geht also nicht nur um die Rechtsordnung. Es geht um die verschiedenen Ebenen. Ich habe das einmal Mikro-, Meso- und Makro-Ebene genannt. All das ist für die Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens von höchster Relevanz.

Eine Grundthese, von der ich meine, dass man sie verteidigen kann, ist, dass die Ausrichtung an der Person letztlich und langfristig auch ökonomisch vernünftig ist. Kurzfristigkeit ist eines der wesentlichen Probleme der ethischen Ausrichtung, aber auch der ökonomischen Vernunft bzw. Unvernunft. Kurzfristig ist immer unvernünftig, oder in der Gefahr, unvernünftig zu sein.



*Der Münchner Erzbischof diskutierte engagiert wie gewohnt ...*



*... und fand in Professor Nuscheler einen ebenso energischen Widerpart.*

Langfristig bezieht vieles mit ein, meint Folgenabschätzung, und das ist eben letztlich auch vernünftig.

Wie kann man aber ein solches Ineinander von Rechtsordnung, politischer Ordnung, Selbstverpflichtungen, gesellschaftlichen Akteuren auf den verschiedenen Ebenen organisieren? Das gehört zu den großen Herausforderungen einer gemeinwohlorientierten Wirtschaftsordnung. Es setzt sehr viel voraus an Organisation, an Diskussion, an Demokratie und an ethischer Sensibilität. Deswegen ist das, was auch in der Enzyklika „Caritas in veritate“ diskutiert wird, ein wichtiger Punkt für die Zukunft: Wie bringen wir Tugendethik und Institutionenethik zueinander?

#### 4. Und die Globalisierung?

Wenn wir uns über Globalisierung Gedanken machen – das habe ich auch bei den Gesprächen mit dem Weltwährungsfonds und der Weltbank gemerkt –, dann geht es genau um die Frage: Wie können wir überhaupt, wenn das schon gesellschaftlich in einer bestimmten Kultur oder Nation nicht so einfach ist, auf einer anderen Ebene dieses Ineinander von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft hinbekommen, das dann einer gemeinwohlorientierten Wirtschaftsordnung einigermaßen nahe kommt?

Dazu braucht man beides, Tugendethik und Institutionenethik. Seit vielen Jahrzehnten taucht in der Soziallehre der Kirche immer wieder der Begriff Weltgemeinwohl auf. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Gemeinwohl in zweifacher Hinsicht definiert: Das Gemeinwohl ist auf der einen Seite stärker inhaltlich, auf der anderen Seite instrumentell gefasst. Inhaltlich gibt es immer wieder auch die Diskussion, was dazu gehört. Man kann die Menschenrechte nennen, die Beteiligungsmöglichkeit aller. Das Instrumentelle bedeutet, solche Rahmenbedingungen zu schaffen, dass alle gesellschaftlichen Gruppen und jeder Einzelne sein Ziel im Rahmen dessen erreichen kann, was er mit allen anderen tut. Das ist eigentlich eine Gemeinwohldefinition, die schon den institutionellen Aspekt mit sagt und die Frage stellt: Wie kann ich solche Institutionen schaffen, die es ermöglichen, dass jeder seinem Ziel, das er frei wählt, folgen kann?

Es ist oft gesagt worden – ich habe versucht, es auch zu sagen –, dass natürlich in einer globalisierten Welt die Kapitalinteressen leichter zu bedienen sind als die Interessen der Arbeiter oder Arbeitnehmer. Das ist ein Strukturfehler;

den müssen wir beheben. Dazu habe ich keine Patentrezepte. Aber das ist eine Spannung, die wir im Blick behalten müssen und die jetzt dazu geführt hat, dass wir auch über Generationen Folgen zu tragen haben werden. Wenn die Priorität der Arbeit auch global gilt, muss ich institutionelle Rahmenbedingungen schaffen, die das deutlich werden lassen. Denn Arbeit kann nicht so hin und her geschoben werden wie Kapital.

Kapital, das sich loslöst von der produktiven Arbeit, ist ein Hindernis, um diese Priorität der Arbeit letztlich durchzuhalten. Deshalb brauchen wir neue institutionelle Arrangements. Ich habe einmal vorgeschlagen, ob man nicht eine globale Organisation schaffen kann, die auch wirklich etwas durchsetzen kann. Kann man nicht etwa die WTO stärker mit den ILO-Normen, also mit den Arbeitsnormen, verbinden, aber ohne dass die Entwicklungsländer wieder ihre komparativen Vorteile verlieren? Ich habe bei den Gesprächen beim Weltwährungsfonds und auch bei der Weltbank den Eindruck gewonnen, dass es durchaus ein Ziel ist, das im Blick zu behalten. Das ist im Grunde genommen ein Impuls aus der Soziallehre der Kirche, und wir könnten helfen, weil wir ja auch eine weltweite Botschaft zu verkünden haben, das ins Gespräch zu bringen.

Ein letzter Punkt zu dem Thema Globalisierung: Die Frage nach Arbeit und Wachstum wird jetzt neu diskutiert. Ist die Arbeit eigentlich nur noch am Faktor der Produktivität in einem Sinne der Messbarkeit des Bruttosozialproduktes zu messen? Ich habe jedenfalls in den Diskussionen in den Vereinigten Staaten gemerkt, dass das durchaus diskutiert wird. Die Frage – das habe ich auch in Davos gemerkt –, was ist eigentlich Wachstum, was bedeutet das, wie viel Wachstum brauchen wir, wie kann ich das messen, ist durchaus da, und insofern auch die Frage, welche Rolle Arbeit dabei spielt.

#### 5. Weitere Problemfelder

Zum Schluss möchte ich unter diesem Aspekt der Wirtschaftsordnung und des Wertes der Arbeit einige Problemfelder nennen, die auch aus der Sicht der Soziallehre der Kirche behandelt werden müssen.

Ich habe deutlich gemacht, dass ein wesentlicher Punkt die Auseinandersetzung war, wie wir in dieser modernen Welt die Freiheit auch als Freiheit der Arbeit und Freiheit der Märkte ver-

stehen können und soziale Sicherheit, soziale Beteiligung überhaupt organisieren können. Wir haben es in unserer Tradition im Wesentlichen an die produktive Arbeit geknüpft. Man muss sich die Frage stellen: Ist diese Kombination von produktiver Arbeit und sozialer Sicherheit auf Dauer so durchzuhalten? Wir werden das bei der Frage der Rente und der Frage der Pflegeversicherung erleben. Wenn ich das wichtige Äquivalenzprinzip erhalten will – das heißt, es besteht eine gewisse Beziehung zwischen dem, was ich erarbeitet habe und dem, was ich an sozialer Sicherheit erhalte –, dann muss das System insgesamt auch kompatibel und verhältnismäßig sein. Sonst muss ich versuchen, andere Wege zu gehen und die Korrespondenz von Arbeit und sozialer Sicherheit muss neu bedacht werden.

Es gibt viele Sympathien, die sozialstaatlichen Probleme dadurch zu lösen, dass man über steuerliche Finanzmittel praktisch ein Grundeinkommen an alle gibt, ohne Voraussetzungen. Da gehen die Sympathien quer durch die Parteien. Ich bin vorsichtig in der Beurteilung und meine, dass das ein wichtiges Thema ist, dem man nachgehen muss. Denn natürlich gehört zu unserem Verständnis von Arbeit, gerade weil wir die Priorität von Arbeit klar festhalten, auch die personale Würde der Arbeit. Was ein Mensch leistet, muss auch in Korrespondenz stehen zu dem, was er finanziell bekommt. Anerkennung ist davon nicht einfach loszulösen.

Ein zweites Problemfeld: die Funktionsweise von Markt und Staat. Auch da, meine ich, sind wir nicht am Ende. Man muss sich über die Funktionsweise von Märkten, und zwar nicht von idealen sondern von realen Märkten, in einer globalen Welt verständigen. Und eben auch darüber, was staatliche Rahmenbedingungen schaffen können und was den Staat mit seinen Möglichkeiten nicht überfordert.

Jedenfalls spüren wir meiner Ansicht nach an diesem Punkt sehr deutlich, dass wir ohne ein kulturelles Fundament, ohne Verantwortungsfähigkeit und Bereitschaft, auch Markt und Staat nicht organisieren können. Das ist sehr, sehr notwendig, aber sehr schwierig, weil man das nicht einfach befehlen kann. Das ist kein Produkt, das man herstellt. Das sind pädagogische Prozesse, die über Generationen laufen. Märkte sind in Gefahr, das moralische Handeln nicht zu belohnen. Das muss man im Auge behalten.

Als Letztes: die Arbeit und die Frage der Teilhabe. Das geht ein wenig in die

Diskussion hinein, die durch die Wachstumsdebatte etwa durch Meinhard Miegel, Amartya Sen oder Joseph E. Stiglitz in Gang gebracht wurde. Wir hatten die Diskussion Anfang der 80er Jahre, als die Arbeitslosigkeit in Westdeutschland auf 1 Million stieg. Das war ein Skandal. Ich habe damals Pater Oswald von Nell-Breuning SJ eingeladen zu einer Diskussion über die Zukunft der Arbeit: Ist die Erwerbsarbeit überhaupt noch zukunftsfähig? Können wir Vollbeschäftigung erreichen? Das hat sich so nicht bestätigt. Es wird weiterhin wichtig sein, viele Menschen in Arbeit zu bringen. Aber wir werden von der Soziallehre her auch die Diskussion führen müssen: Ist es notwendig? Ist es wichtig, auch um des Gemeinwohles willen, dass möglichst viele Menschen, möglichst alle, möglichst intensiv in sogenannter produktiver Arbeit tätig sind? Produktive Arbeit ist eben auch Familienarbeit, ist auch künstlerische Arbeit, ist auch Arbeit für den anderen. Diese Diskussion ist im Laufe der 1980er, 1990er Jahre abgebrochen. Ich meine, man sollte sie doch wieder aufnehmen im Zusammenhang der neuen Debatte: Welches Wachstum wollen wir? Das scheint mir durchaus auch von der Soziallehre der Kirche her wichtig zu sein. „Laborem exercens“ hat darauf hingewiesen: Arbeit ist nicht auf die Erwerbsarbeit zu reduzieren. Wenn ich sie nur so sehe, habe ich eine Verengung auch der menschlichen Möglichkeiten, auch der Ziele einer Gesellschaft.

#### 6. Drei „Säulen“ im aktuellen Diskurs

Ich hoffe sehr, und das ist vielleicht das, was ich unterstreichen möchte, dass diese drei Säulen der Soziallehre, die Soziallehre der Kirche selbst, aber vor allen Dingen auch die Sozialethik, kompatibel, anschlussfähig bleibt in die Wissenschaft hinein. Das würde ich mir wünschen. Viel intensiver als wir es vielleicht im Augenblick haben. Und vor allen Dingen auch, dass die Sozialbewegung, die politische Sensibilität der Katholiken – wir können auch sagen aller Christen – wieder wach wird. Denn es ist absolut notwendig, in dieser Phase der sich entwickelnden Globalisierung wieder diese großen Prinzipien mit hinein zu nehmen. □

*Dieser Beitrag gibt nur Auszüge aus dem Vortrag wieder. Für die bessere Verständlichkeit wurde der Text überarbeitet, wobei die Form der freien Rede beibehalten wurde.*

# Ethische Überzeugungskraft und politische Wirkungslosigkeit der katholischen Soziallehre

Franz Nuscheler

## Vorbemerkung

Ich hatte den Organisator dieses Symposiums dringend gebeten, doch einen professionellen Sozialethiker oder Theologen einzuladen, der mit allen Subtilitäten der katholischen Soziallehre vertraut ist und auch der Argumentationskunst eines sozialethisch beschlagenen Erzbischofs gewachsen ist. Ich bin weder Theologe noch Sozialethiker, sondern ein auf die Entwicklungstheorie spezialisierter Politologe. Ich kann und will mich deshalb gar nicht auf eine theologische Diskussion einlassen, sondern das tun, was mir abgefordert wurde: als sozialethischer Amateur von außen den innerkirchlichen sozialethischen Diskurs zum Entwicklungsproblem kommentieren.

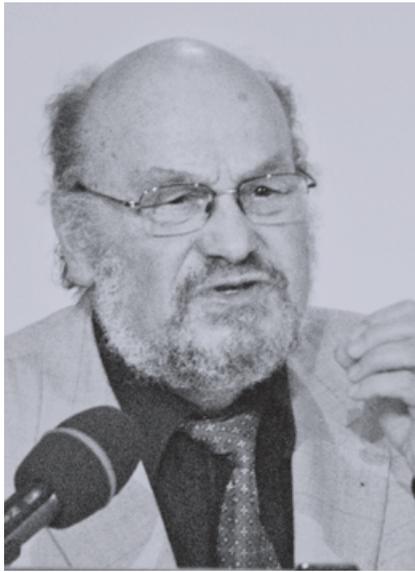
Dieser Diskurs drehte sich bekanntlich um drei Enzykliken – *Populorum Progressio* (PP) von 1967, *Sollicitudo rei socialis* (SRS) von 1987 und *Caritas in Veritate* (CIV) von 2009, wobei die beiden letzteren jeweils im Abstand von 20 Jahren ausdrücklich Bezug auf *Populorum Progressio*, den Meilenstein auf dem Weg zu einer globalen Soziallehre, nahmen. Sie setzten jeweils einige neue Akzente, verloren aber an Klarheit und Überzeugungskraft, die PP zu einem solchen Meilenstein machten.

Ich habe in einem Sozialinstitut der Jesuiten (dem Heinrich Pesch Haus in Mannheim), das später in die Münchner Kaulbachstraße verlegt wurde, die sozialethischen Ideen von Oswald von Nell-Breuning aufgeschnappt und wurde dann durch die aufregende Botschaft von *Populorum Progressio* neugierig gemacht, was die Kirche zu den großen Problemen der Menschheit zu sagen hatte, zu denen vorher das Vatikanische Konzil schon einiges gesagt hatte. PP erschien, als sich Dritte Welt-Solidaritätsgruppen zu organisieren begannen und nach einer Ethik für ihr Handeln suchten.

## Von Gerechtigkeit zurück zu Caritas?

Ich muss vorher noch eine weitere Einschränkung machen: Ich hatte für meinen Beitrag einen plakativen Titel vorgeschlagen und mir angemaßt, die „ethische Überzeugungskraft“ der katholischen Soziallehre beurteilen zu können. Der selektive Einblick in den sozialethischen Diskurs mahnte mich zur Vorsicht zu urteilen, was ethisch oder gar theologisch überzeugend ist. Ich war immer davon ausgegangen, dass im Zentrum der Soziallehre die Sorge um die soziale Gerechtigkeit stand, sie also im Kern eine Strukturen- und Institutionenethik war. Nun musste ich aus Kommentaren zu „*Caritas in Veritate*“ lernen, dass Papst Benedikt XVI. von diesem Mainstream der Sozialethiker abrückte und – theologisch begründet – die *Liebe* zum Hauptweg der Soziallehre erklärte, dabei die beiden zentralen sozialethischen Postulate und Orientierungsmaßstäbe – die Gerechtigkeit und Gemeinwohlorientierung – als Erfordernis der Liebe deutete.

Ich verstehe als theologisch interessierter Laie diesen wohl den tieferen Geheimnissen der Theologie geschuldeten Gedankengang nicht. Hier fand offensichtlich ein ziemlich verklausuliertes Abrücken von den eindeutigen



Prof. Dr. Franz Nuscheler, Professor em. für Internationale und vergleichende Politik und ehem. Direktor des Instituts für Entwicklung und Frieden der Universität Duisburg-Essen

Kernaussagen von *Populorum Progressio* und *Sollicitudo rei socialis* statt. Den Entwicklungstheoretiker, der sich voller Überzeugung an den Fastenaktionen von Misereor beteiligte, stört vor allem der Rückgriff auf den Begriff der *Caritas*, nachdem PP und auch noch SRS und in deren Nachfolge die katholischen Hilfswerke das Postulat „*Den Armen Gerechtigkeit*“ oder die „*Option für die Armen*“ in den Mittelpunkt ihrer Werbekampagnen gerückt hatten.

## Der gute Samariter kann das „arm regierte Afrika“ – so der ehemalige deutsche Botschafter Volker Seitz (2009) – nicht retten, weil er gegen repressive und korrupte Eliten machtlos ist.

Meine Irritation, die auch meinen Glauben an die ethische Überzeugungskraft der Soziallehre erschütterte, wurde noch größer, als ich die erste Enzyklika von Benedikt XVI. „*Deus caritas est*“ las und dort lesen konnte, dass das Gleichnis vom barmherzigen Samariter weiterhin den ethischen Kompass liefere und *Caritas*, hier verstanden als Barmherzigkeit, die Hinwendung zu den Bedürftigen gebiete. Diese Position mag Spenden mobilisieren, weil Menschen auf karitative Appelle eher reagieren als auf Forderungen, sich für Gerechtigkeit zu engagieren, aber sie fällt unter die Strukturethik zurück, zu der sich die Sozialethik spätestens seit dem Zweiten Vatikanum durchgerungen hatte. Der Doyen der Soziallehre, Oswald von Nell-Breuning, kritisierte wiederholt den karitativen Ansatz in der Entwicklungshilfe. Der gute Samariter kann das „arm regierte Afrika“ – so der ehemalige deutsche Botschafter Volker Seitz (2009) – nicht retten, weil er gegen repressive und korrupte Eliten machtlos ist.

Hier findet, so behaupte ich, auch ein Rückmarsch vor „*Pacem in Terris*“ und „*Mater et Magistra*“ statt. Als ich die ersten Kommentare zu „*Caritas in Veritate*“ las, verwunderte mich zunächst die teilweise heftige Kritik, auch aus der Feder sachkundiger Sozialethiker. Der Jesuit Friedhelm Hengsbach kritisierte sogar das „Schrottpapier“. Ich weiß schon, dass er nicht gerade als bequemer Hofprediger gilt und durch seine bissigen Kommentare häufig provoziert. Kann es verwundern, dass auch ich von der Überzeugungskraft der katholischen Soziallehre nicht mehr so ganz überzeugt war, wenn schon ihre professionellen Interpreten mit harter Kritik nicht sparten?

## Vom entwicklungsethischen Aufbruch zum kirchenpolitischen Rückzug

Die Folge der theologischen Reflexionen, die allenfalls noch Theologen nachvollziehen können, war auch, dass – ganz anders als 40 Jahre zuvor bei der Veröffentlichung von PP, bei der nicht nur das *Wallstreet Journal*, sondern die ganze Wirtschaftspresse vor Empörung geradezu schäumte – „*Caritas in Veritate*“ kaum die medialen Kritiker erregte und selbst die *Herder-Korrespondenz* wehmütig an die klare Sprache und fast revolutionären Komponenten von PP erinnerte. Hier bediente der Dogmatiker Ratzinger seine theologische Profession, verfehlte aber „alle Menschen guten Willens“, an die sich PP gewandt hatte. Dem sozialethischen Laien, der durchaus bereit ist, auf die Botschaften aus Rom zu hören, verließ nach der einleitenden Passage, die auf PP Bezug nimmt, bald der gute Willen, den ziemlich verklausulierten Reflexionen zu Liebe und Wahrheit zu folgen.

Ich holte wieder PP und meinen eigenen Kommentar zu SRS aus dem Bücherregal und überzeugte mich, warum diese Enzykliken, vor allem PP, Meilensteine in der Entwicklung der Soziallehre bildeten, während man „*Caritas in Veritate*“ getrost den akademischen Diskussionszirkeln in theologischen Fakultäten überlassen kann. PP rüttelte mich auf und begeisterte mein entwicklungspolitisches Engagement, während mich „*Caritas in Veritate*“ langweilte, aber auch ärgerte, weil für mich Gerechtigkeit und nicht Barmherzigkeit die ethische Richtschnur für mein entwicklungspolitisches Engagement bildet; und weil die Gerechtigkeit und nicht Barmherzigkeit die strukturelle Voraussetzung für Entwicklung und Frieden bildet. *Iustitia et Pax* bedingen sich wechselseitig.

Die Kernbotschaft von PP rüttelte damals Entwicklungs- und Friedenspolitiker auf: „Der neue Namen für Frieden heißt Entwicklung“. So ähnlich hatte es wenig später auch der Brandt-Bericht von 1980 formuliert. Ich behaupte, dass keine andere Enzyklika jemals auch in kirchenfernen Zirkeln so viel gelesen und diskutiert wurde. Vom DGB kam eine geradezu begeisterte Zustimmung (vgl. Zemlin 1967). „Menschen guten Willens“ gibt es eben nicht nur in der Kirche.

## Fünf Thesen zur Wirkungslosigkeit der katholischen Entwicklungsethik – nach Populorum Progressio

Ich möchte an diese Vorbemerkungen, die schon einige vermutlich umstrittene Thesen enthalten, einige weitere Thesen anschließen, die begründen sollen, warum ich der katholischen Soziallehre im Allgemeinen und den drei „Entwicklungsenzyklen“ im Besonderen nur eine sehr begrenzte Wirkung auf das innerkirchliche Engagement für das Entwicklungsproblem und noch weniger politische Wirksamkeit zubillige.

## 1. These

Ein nicht unwichtiger Grund für die geringe Breitenwirksamkeit der katholischen Soziallehre, auch unter Katholiken und selbst unter Klerikern, liegt schon in ihrer Sprache, die sie zu einem akademischen Arcanum von professionellen Sozialethikern macht. Eine Moralsprache, die ihre Adressaten erreichen will, muss zumindest die Sprache von „Menschen guten Willens“ sprechen. Ich behaupte und lernte aus Diskussionen mit kirchlichen Bediensteten, dass bei „*Caritas in Veritate*“ auch Kleriker kapitulierten, falls sie die Enzyklika nicht nur aus verständlichen Zusammenfassungen in Kirchenzeitungen kannten.

Die Kirche verlor auch deshalb die Macht über die Gewissen der Menschen, weil sie ihre Botschaften in eine allzu abstrakte Sprache verpackt und vor allem jungen Menschen wenig zu sagen hat. Ein Kommentar zu SRS schrieb ihr ins Stammbuch: „Eine zeitgemäße Moralsprache würde eine Kultur des Konflikts und des Widerstands fördern und auf eine harmoniesüchtige Sozialromantik verzichten ... Christliche Ethik bringt sich nicht als Welt-schiedsrichter, sondern als Anwalt in den Diskurs über Gerechtigkeit und Solidarität ein“ (Lesch 1988: 100 f.). Ich denke bei dieser Kritik vor allem an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das mehr aussagt als komplizierte theologische Traktate und mit frommen Worten das Postulat der Gerechtigkeit aushebelt. Liebe passt in eine „harmoniesüchtige Sozialromantik“, aber nicht in die real existierende Welt der Macht- und Sozialkonflikte, der Unterdrückung und Ausbeutung.

## 2. These

Die Wirkungslosigkeit der päpstlichen Lehrschreiben liegt auch darin begründet, dass sie selbst innerhalb der Kirche wenig zu bewegen vermochten. Der Jesuit Johannes Müller beklagte nach der Veröffentlichung von SRS, dass diese Enzyklika das Schicksal von PP erleiden und bald in Vergessenheit geraten werde, zumal „selbst viele Vertreter der Amtskirche die Soziallehre kaum kennen. Dies ist nicht einmal verwunderlich, wenn man weiß, welcher geringen Stellenwert die Auseinandersetzung mit diesen Themen in der theologischen Ausbildung hat“. So ist es wohl auch noch heute.

Zur Illustration und Bestätigung: Ich habe damals zusammen mit dem Sozialethiker Karl Gabriel im Auftrag der Wissenschaftlichen AG für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz eine breite Untersuchung zu den Christlichen Dritte-Welt-Gruppen durchgeführt und auch danach gefragt, wie diese Gruppen ihr Engagement ethisch begründen. Sie kannten nur ganz selten die römischen Botschaften und wenn, dann in der Übersetzung durch kirchliche Hilfswerke, die schon lange nicht mehr Caritas, sondern „*Den Armen Gerechtigkeit*“ forderten. Viel klarer und unmissverständlicher als alle frommen Belehrungen aus Rom hatte Bischof Franz Kamphaus die Kernbotschaft von PP und auch noch von SRS auf den Punkt gebracht: „Es genügt nicht, die Wunden derer zu verbinden, die unter die Räuber gefallen sind. Die Option für die Armen verpflichtet uns, auch die Strukturen der Räuberei aufzudecken und zu verändern, sie wenn möglich zu verhindern.“ Hier hilft nicht Caritas, sondern nur der möglichst lautstarke und tatkräftige Einsatz für Gerechtigkeit!

## 3. These

Es ist lamentabel, dass Papst Paul VI., der eine Freundschaft mit dem brasilianischen „Armenbischof“ Dom

Helder Camara pflegte und die Tiara, dieses mit Gold und Edelsteinen reichlich bestückte Machtsymbol des Papsttums, in einen Fond für Arme einbrachte, in der Öffentlichkeit nicht so sehr als Autor von PP nachlebte, sondern als Autor von „*Humanae Vitae*“ kritisiert und gelegentlich als „Pillen-Papst“ verspottet wurde. Es ist aber nicht nur lamentabel, sondern angesichts der tödlichen Gefahr von AIDS, besonders im subsaharischen Afrika, auch ethisch schwer zu rechtfertigen, dass ein halbes Jahrhundert später Papst Benedikt XVI. auf seiner Afrikareise das kirchliche Kondomverbot bekräftigte. Verständnisloses Kopfschütteln aller Orts, auch unter vielen Katholiken! Inzwischen infizieren sich in Afrika jedes Jahr Millionen neu und sind bereits Millionen an den Folgen der Infektion elend gestorben, viele Waisenkinder und Belastungen der sozio-ökonomischen Entwicklung hinterlassend. AIDS ist eine menschliche Tragödie und entwicklungspolitische Katastrophe, der nicht mit Ermahnungen zur sexuellen Enthaltsamkeit begegnet werden kann.

Das elementare Recht auf Leben hat hier aus der Sicht eines Entwicklungsforschers eindeutig Vorrang vor der katholischen Sexualmoral, die sich zölibitär lebende Kleriker ausgedacht haben. Es ist auch lamentabel, dass in der Berichterstattung über diese Afrikareise diese realitätsblinden Belehrungen weit mehr Beachtung fanden als die guten Aussagen zu den Dimensionen und Ursachen der afrikanischen Misere. Hier öffnet sich eine große Glaubwürdigkeitslücke, die vielen engagierten Entwicklungshelfern schwer zu schaffen macht, die täglich mit den fatalen Folgen von AIDS konfrontiert sind und dann auch nicht auf Rom hören. Die Kirche, die auf den Weltbevölkerungskonferenzen mit islamischen Fundamentalisten paktierte, muss sehr aufpassen, ihren Kredit als moralische Instanz nicht völlig zu verspielen. Es ist wirklich lamentabel, dass die Aussagen zur Sexualethik weit mehr Beachtung fanden als die Aussagen zur Sozialethik.

#### 4. These

Diese Glaubwürdigkeitslücke öffnet sich auch bei den politischen Folgerungen aus zentralen Aussagen der Enzykliken. PP erregte auch deshalb so großes Aufsehen, weil die Enzyklika auch den gewaltsamen Widerstand gegen staatliche Gewalt und strukturelle Ungerechtigkeit legitimierte, wenn – und nur dann – alle friedlichen Möglichkeiten zu

Veränderungen der Gewaltstrukturen ausgeschöpft wurden – wie es übrigens auch im deutschen Grundgesetz verankert ist.

Die Theologie der Befreiung konnte hier ansetzen und sie tat es in unterschiedlicher Radikalität. SRS machte dann in diesem häufig missverstandenen Punkt einen Rückzieher, weil die ängstliche Abwehr emanzipatorischer Strömungen immer den Kurs der Amtskirche diktierte. SRS beklagte zwar ebenfalls die in innergesellschaftlichen und internationalen Ungerechtigkeiten liegenden „*Strukturen der Sünde*“, schreckte aber von der Schlussfolgerung zurück, die PP gezogen und den Befreiungstheologen Argumentationshilfe geliefert hatte. Sie zogen, aus meiner Sicht und in Kenntnis der damaligen Situation, in den lateinamerikanischen Militärdiktaturen auch theologisch zu rechtfertigende Schlussfolgerungen, wenn SRS in theologisch keineswegs unumstrittener Weise schon von „*Strukturen der Sünde*“ zu sprechen wagte. Ihr deutscher Interpret und Parteigänger, der Münsteraner Fundamentaltheologe Baptist Metz, war ja kein theologischer Dünnbrettbohrer.

Ich weiß, dass ich mich mit dieser Verteidigung der Befreiungstheologie vor diesem Forum auf Glatteis begeben; ich weiß auch, dass es einige gute Einwände gibt. Aber ich halte es dennoch für höchst bedauerlich und sogar für ärgerlich, wie Rom mit den zu Häretikern erklärten Befreiungstheologen umsprang. Der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, spielte mit seinem Verdammungsurteil den lateinamerikanischen Militärdiktaturen in die Hände und demoralisierte viele sozial engagierte Bischöfe, Priester und soziale Bewegungen, die sich auf PP und die Erklärung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín berufen konnten.

Viele bewundern den Mut des Erzbischofs Oscar Romero, der sein Engagement für die Armen mit dem Leben bezahlte, aber er selbst hatte sich über die mangelnde Unterstützung aus Rom beklagt, weil der polnische Papst überall nur Kommunisten am Werk sah, eben auch unter den Befreiungstheologen, die er bei seinem Besuch in Nicaragua vor aller Welt abkanzelte. Zur Erinnerung: Erzbischof Romero war kein theoretischer Befreiungstheologe, sondern wurde durch die Brutalität einer Militärdiktatur zum mutigen Verteidiger der Menschenrechte und zum lebensgefährlichen Ankläger der „*Strukturen der Sünde*“. Das Traurige an der Geschichte

war, dass ihn weder Rom noch seine bischöflichen Amtskollegen unterstützten, weil der Kalte Krieg die Gewissen vernebelte.

Ich war damals viel in Lateinamerika unterwegs und traf einige Befreiungstheologen, einige Bischöfe und vor allem Aktivisten in den sozialen Bewegungen, deren Engagement SRS ausdrücklich lobte. Aber diese Zuwendung blieb halbherzig und hing immer davon ab, auf welcher Seite der Ortsbischof stand. Diese Aktivisten des Wandels waren tief frustriert und gaben mir trotzig zu verstehen: Rom ist weit weg von unseren täglichen Problemen, also kümmerst uns wenig, was Rom verlauten lässt. Die Amtskirche verlor massiv an Kredit, was sich auch im Aufblühen der Pfingstkirchen manifestierte. Wie der Grazer Sozialethiker und Vizepräsident von *Pax Christi* Kurt Remele bissig bemerkte, konnten die ruhig gestellten oder in Resignation verfallenen Befreiungstheologen den „*Ratzinger-Vatikan*“

*Ein streitbarer Bischof aus Fulda verhinderte, dass Misereor ein nach Ansicht vieler Experten vorbildliches Agrarprojekt in Brasilien, die Pastoral da Terra, nicht energisch vorantreiben konnte.*

nur noch durch die Tür der Glaubenskongregation betreten. Die Orthodoxie hat gewonnen, aber auch viel verloren: nämlich die Glaubwürdigkeit der „*Option für die Armen*“, die inzwischen alle Wissenschaften beschäftigt.

Übrigens schwappte die römische Kommunistenangst auch auf die Förderpraxis der Hilfswerke über. Ein streitbarer Bischof aus Fulda verhinderte, dass Misereor ein nach Ansicht vieler Experten vorbildliches Agrarreformprojekt in Brasilien, die *Pastoral da Terra*, nicht energisch vorantreiben konnte. Und Adveniat setzte, damals unter der Ägide von Kardinal Franz Hengsbach, seine pastorale Hilfe vor allem für die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie ein und unterstützte deshalb besonders konservative Bischöfe. Woher ich das weiß? Ich habe damals Projekte von Adveniat evaluiert, durfte aber meinen Bericht nicht veröffentlichen. Ich habe dann in meinen Publikationen und Vorträgen vor Spenden an Adveniat gewarnt.

Man konnte über die Befreiungstheologie trefflich streiten, was ja auch geschah. Kardinal Ratzinger lieferte die Argumente, ohne sich auf die Realitäten einzulassen, die in SRS als „*Strukturen der Sünde*“ charakterisiert wurden. Rom hat unter dem Druck des mehrheitlich konservativen Episkopats wohl Angst vor der eigenen Courage bekommen, die PP auszeichnete – und damit erheblich an Glaubwürdigkeit verloren. Die Sozialethiker Friedhelm Hengsbach und Matthias Möhring-Hesse haben in einem Kommentar zu SRS im *Public Forum* (11. März 1988) zu bedenken gegeben, was ich auch den römischen Kirchenpolitikern zu bedenken geben möchte, die zwar in Enzykliken starke Worte gebrauchten, dann aber ängstlich zurückschrecken, wenn einige mutige Leute den starken Worten Taten folgen lassen: dass nicht durch moralische Appelle und durch den ohnehin ausbleibenden Gesinnungswandel der Herrschenden und Nutznießern der strukturellen Gewalt, sondern durch den Widerstand der Ausgebeuteten und Opfern der Gewalt die „*Strukturen der Sünde*“ bekämpft werden können. Andernfalls hören sich die starken Worte wie ein Alibi an, das Protestpotenzial im Schoß der Kirche halten soll.

Der Umgang mit der Befreiungstheologie hat meine anfängliche und durch PP genährte Wertschätzung der kirchlichen Entwicklungsethik so nachhaltig gestört, dass mich einige Zeit nicht mehr interessierte, was Rom zu dieser oder jener Frage verlauten ließ. Was die zivilgesellschaftliche Sammlungsbewegung *Social Watch* in Porto Alegre diskutierte, war viel aufregender. Hier fanden auch die Befreiungstheologen wieder Stimme und Gehör.

#### 5. These

Die Mächtigen in Politik und Wirtschaft kümmern wenig, wenn ihnen die Päpste die moralischen Leviten lesen. *Das Handelsblatt*, die *FAZ* oder das *Wall Street Journal* schirmen sie gegen die lästigen Rufe aus Rom ab. In der Zeit, als SRS gegen die „*Strukturen der Sünde*“ wetterte, erlebte die neoliberale Marktradikalität, die SRS ebenfalls attackierte, eine Hochkonjunktur. Der IWF setzte, übrigens unter Leitung des engagierten Katholiken Michel Camdessus, in den Schuldnerländern seine harten makro-ökonomischen Strukturformen durch, die vor allem die Armutsgruppen trafen. In Deutschland attackierte ein christ-sozialer Entwicklungsminister in den amtlichen „*Grundlinien der Entwicklungspolitik*“ vom



Spontan im Gespräch: Erzbischof Reinhard Marx, Professor Franz Nuscheler und Moderator Professor Bernhard Sutor (v.l.n.r.).



Nachdenklich: Dr. Albert Schmid, früherer Chef der Bayerischen Vereinsbank und Hildegund Holzheid, die ehemalige Präsidentin des Bayerischen Verfassungsgerichtshofs.

März 1986 eine „Politik des schlechten Gewissens“, die er vor allem den Kirchen anlastete. Müssen die „Strukturen der Sünde“ nicht ein schlechtes Gewissen schaffen?

Wie wirkungslos die in allen päpstlichen Lehrschreiben wiederholte Kritik an der Vergötzung des Marktes gerade im „christlichen Abendland“ verhalte, führte aktuell die Krise des spekulativen „Casino-Kapitalismus“, in der sich die Gier nach schnellem Profit austobte, vor Augen. Da stimmten zwar viele, auch notorische Sünder aus den Vorstandsetagen, in die wohlfeile Kritik an der Untugend der Gier ein, aber mit Liebe und moralischen Appellen an die Verantwortung von Bankern und Managern ist dieser Untugend nicht beizukommen. Da wirken die päpstlichen Ermahnungen, die niemanden bekehren, wie Moralpredigten in leeren Kirchen.

### Mit Liebe können die sozialen Grausamkeiten und ökologischen Sünden der Globalisierung nicht geheilt werden.

Die Kirche trug auch kaum zur Konjunktur der Wirtschaftsethik bei, wie sie der (von Rom verstoßene) Theologe Hans Küng in seinem „Projekt Weltethos“ (1997) vorlegte oder neuerdings das von einigen Wirtschaftsethikern und Unternehmen (wie der Novartis Stiftung) und – wieder – von Hans Küng propagierte *Manifest für ein Globales Wirtschaftsethos* in die Diskussion brachte. Dieses Manifest stützte sich u. a. auf den *Global Compact* der Vereinten Nationen und die philosophische *Goldene Regel*, aber nicht auf katholische Sozialprinzipien. Hier wie auf dem Davoser Weltwirtschaftsforum, das im Januar 2010 im Chor der Mächtigen aus Politik und Wirtschaft über Wege zu einer besseren Welt diskutierte, war der Global Player Vatikan nicht präsent.

Man könnte zwar argumentieren, wie es Peter Molt (2009) in einer Schrift der Konrad Adenauer-Stiftung tat, dass die Sozialprinzipien der Kirche gar nicht spezifisch katholisch, sondern „universal gültig und im Lichte der Vernunft vermittelbar“ seien. Aber dann frage ich mich, warum sich der Vatikan so wenig stark macht für die Verwirklichung der universellen Millennium-Entwicklungsziele, die in einem internationalen Kraftakt die „*Option für die Armen*“ umzusetzen versuchen, bisher allerdings mit begrenztem Erfolg. Hier sind zwar die Hilfswerke in Wort und Tat sehr aktiv und reden der untätigen Politik immer wieder ins Gewissen, aber der Vatikan verzettelte sich in „*Caritas in Veritate*“ in der weltfremden Forderung nach einer handlungsmächtigen Weltautorität, als sei ein solcher Weltstaat eine erstrebenswerte oder gar realistische Option. Die kirchliche Hierarchie setzt offensichtlich auf eine irdische Hierarchie, obwohl die Veränderungen in der Weltgesellschaft eher von unten angestoßen werden: „*Bottom-up*“, nicht „*Top-down*“ ist die Hoffnung – auch in der Kirche.

#### Fazit

Ich habe zu begründen versucht, warum die katholische Soziallehre vor allem die Profession der Theologen und Sozialethiker beschäftigt, aber beim Kirchenvolk kaum ankam; warum sie außerdem keine politische Wirksamkeit erzielte, auch nicht bei Parteien, die sich in ihren Programmen auf die christliche Sozialethik berufen. Es waren und sind nicht die Entwicklungs-

/enzyklischen, sondern die Kampagnen der Hilfswerke, die am ehesten beim Kirchenvolk ankommen. Sie sind einer glaubwürdigen Ethik verpflichtet, die den theologisch verbrämten Rückmarsch von Gerechtigkeit zu Barmherzigkeit nicht nachvollzogen haben. Gott sei Dank!

Wenn es um eine Humanisierung und Ökologisierung der Globalisierung geht, lese ich nicht nach, was der Papst in „*Caritas in Veritate*“ dazu verlauten ließ, sondern ich höre und setze eher auf Aktionen und Programme der zunehmend international vernetzten Zivilgesellschaft, die mit dem Attac-Slogan „Eine andere Welt ist möglich“ ans Werk geht. Hier bekomme ich nicht nur moralische Belehrungen, sondern auch Vorschläge, wie dieses Ziel erreicht werden kann. Mit Liebe sind die sozialen und ökologischen Sünden der Globalisierung nicht zu heilen.

Warum soll ich mich durch päpstliche Lehrschreiben durchquälen, die ein Theologiestudium voraussetzen, um sie auch mit hermeneutischer Interpretationskunst verstehen zu können? Und selbst wenn ich die theologischen Argumentationskünste verstanden haben sollte, liefern sie mir kaum eine Orientierungshilfe für mein entwicklungspolitisches Engagement. Ich fand in PP eine solche Orientierungshilfe, die ich in „*Caritas in Veritate*“ nicht mehr fand.

Die Adressaten der römischen Moralpredigten, die im globalisierten Kapitalismus ihre Geschäfte machen und sich im „Casino-Kapitalismus“ bereichern, wenn ihnen die Politik keine regulativen Zügel anlegt, ignorieren oder verspotten sogar die päpstlichen Bekehrungsversuche. Sie können dies ohne Gewissensbisse tun, weil ja auch Politiker, die sich christlich oder sogar katholisch nennen, auf andere Ratgeber und Ideologien hören, die den Markt vergötzen. Der unbequeme Provokateur Heiner Geißler, der die katholische Soziallehre inhaftiert hat und wie ein Brevier benutzt, schloss sich im heiligen Zorn *Attac*, der Avantgarde der Globalisierungskritiker, an. Er verkündet in vielen Talkshows, manchmal sekundiert von Friedhelm Hengsbach, was im Lichte der Sozialethik am Kapitalismus und an der Globalisierung faul ist. Im deutschen Episkopat gibt es ja nur den Münchner Erzbischof, der auch die sozialethischen Höheren Weihen erhielt.

Der ethische Gestaltungsanspruch der Kirche ist in einer pluralen Welt sehr begrenzt. Aber die politische Wirkungslosigkeit ihrer Sozialethik, die ich schon im Titel behauptete, ist auch den Defiziten geschuldet, die ich in meinen Thesen zu begründen versuchte. Die ökologische Gefährdung der Schöpfung, die schon der konziliare Prozess thematisiert hatte und Misereor durch die Zusammenarbeit mit den Umwelt- und Klimainstituten in Wuppertal und Potsdam auf höchstem wissenschaftlichen Niveau aktualisierte, sowie die sozialen Grausamkeiten der Globalisierung, die u. a. der Bericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages zur „*Globalisierung der Weltwirtschaft*“ (2002) herausarbeitete, stellten die Soziallehre nach PP vor neue Herausforderungen.

*Iustitia et Pax*, ergänzt durch das Postulat der globalen Solidarität, das die Hochschule für Philosophie in der Kaulbachstraße mit einer anspruchsvollen Schriftreihe unterfüttert, liefern aber auch für die sozialethischen Herausforderungen der Globalisierung und für eine als globale Strukturpolitik zu verstehende Entwicklungspolitik die richtungsweisenden Antworten. Mein Fazit lautet: Ein Zurück zu Caritas würde die politische Wirkungslosigkeit der Soziallehre noch vergrößern und ihre ethische Überzeugungskraft verkleinern. □

## Herausforderungen für die Weiterentwicklung der katholischen Soziallehre angesichts der ökologischen Krise

Markus Vogt

Bisher ist die Umweltfrage kein systematischer Bestandteil der katholischen Soziallehre. Deshalb erweitere ich die Frage nach ihrer Genese und Relevanz um einen Vorschlag für eine systematische Ergänzung ihrer Prinzipien. Eine solche Weiterentwicklung ist notwendig, um den ökologischen „Zeichen der Zeit“ angemessen zu begegnen und das Orientierungspotential, das im christlichen Glauben liegt, auch auf der ordnungspolitischen Ebene wirksam zu entfalten. Nur in einem wechselseitigen Lernprozess zwischen Kirche und Gesellschaft kann es gelingen, Antworten auf die Globalisierung der ökologischen Frage zu finden und den „Zukunfts-atheismus“, der unsere in kurzfristigem Denken verhaftete Zivilisation prägt, zu überwinden.

### 1. Suchprozesse: Das Leitbild der Nachhaltigkeit im Kontext von Utopien

„Nachhaltige Entwicklung“ wurde 1992 bei der Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro von der Völkergemeinschaft als Leitbild für die Politik des 21. Jahrhunderts anerkannt. Sie wird definiert als eine ökologisch tragfähige, sozial gerechte und wirtschaftlich effiziente Entwicklung und ethisch mit der Verantwortung für künftige Generationen begründet. In der „Agenda 21“ („Handlungsprogramm für das 21. Jahrhundert“), dem wichtigsten Dokument von Rio, das in seinem revolutionären Anspruch mit der Erklärung der Menschenrechte verglichen werden kann, wurde dafür ein umfassendes Programm entworfen, das dieser Vision einen Fahrplan für nahezu alle Handlungsbereiche gibt.

Ursprünglich stammt der Begriff der Nachhaltigkeit aus der deutschen Forstwissenschaft, wo er 1713 von Carl von Carlowitz als Gegenbegriff zu „nachlässig“ geprägt wurde. Es geht um planvolle und konsequente Zukunftsverantwortung. Die einfachste Grundregel der Nachhaltigkeit ist „nicht mehr (Bäume) schlagen, als nachwächst“. Allgemeiner: „Nicht mehr Ressourcen verbrauchen, als die Natur regenerieren kann.“ Ökonomisch reformiert lautet die Formel: „Von den Zinsen und nicht vom Kapital leben.“ Im Grunde ist Nachhaltigkeit etwas sehr Einfaches und Selbstverständliches, das wir aber heute unter den Bedingungen einer Zivilisation, die nach dem Muster „schneller, höher, weiter“ haltlos in die Zukunft zu stürzen scheint, neu lernen müssen.

Nachhaltigkeit fordert einen Kulturwandel. Die qualitativ neue Herausforderung des Konzeptes besteht darin, dass es vielfältige Phänomene der global beschleunigten Entwicklung von Armut und Umweltzerstörung in einem engen inneren Zusammenhang sieht und deshalb integrierte Lösungsmodelle postuliert. Entwicklung läuft in eine Sackgasse, wenn sie wirtschaftlichen Wohlstand, globale Gerechtigkeit und ökologische Tragfähigkeit getrennt sieht und anstrebt.

Von dem Anspruch der Nachhaltigkeit, als Querschnittsthema alle Reflexions- und Handlungsbereiche zu durchdringen, ist ihre Entfaltung und Rezeption jedoch noch weit entfernt. Die Nachhaltigkeitsstrategie Deutschlands ist bisher – ähnlich wie die vieler



Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für Christliche Sozialethik an der Universität München

anderer Länder – eher ein Sammelbecken für die Zusammenstellung aller wünschbaren Entwicklungsziele. Das Leitbild der Gleichwertigkeit von Ökologie, Ökonomie und Sozialem (so genanntes Dreisäulenkonzept der Nachhaltigkeit) ist so weit gefasst, dass jeder seine Ziele als nachhaltig etikettiert. Wenn jedoch der Umfang eines Begriffes gegen unendlich geht, dann tendiert – nach dem Gesetz der Logik – sein Inhalt gegen null. Man will alles gleichzeitig, erreicht jedoch nichts. Nachhaltigkeit wird zum Etikettenschwindel und zur leeren Utopie.

Der Gedanke der Nachhaltigkeit lässt sich jedoch nicht als Nebensache behandeln, denn dann wird das Konzept einer aufs Ganze angelegten Integration der unterschiedlichen Belange zum Türöffner für Beliebigkeit. Wer Nachhaltigkeit als Nebensache behandelt, höhlt den Begriff aus und lässt ihn zur Leerformel werden. Als Utopie verstanden ist Nachhaltigkeit sogar gefährlich, weil es Illusionen nährt und entweder überfordert oder so unscharf und unverbindlich verstanden wird, dass es Konflikte zudeckt und notwendige Entscheidungen verschleiert.

Nur wenn man Nachhaltigkeit als ethisches Prinzip versteht, wird man ihrem spezifischen Charakter gerecht: Es ist eine ethische Orientierung für Abwägungsprozesse in Konfliktlagen, eine Grammatik für den Strukturaufbau der Gesellschaft, keine Zauberformel für die Lösung aller Konflikte. Es bedarf der Konkretisierung, um Verbindlichkeit zu entfalten. Nachhaltigkeit ist nicht billig zu haben.

Die Herausforderung des Prinzips Nachhaltigkeit für die Kirche besteht darin, dass es eine neue Verständigung darüber fordert, was die tragenden Grundwerte des Lebens sind, wie wir weltweite Gerechtigkeit und Überlebensfähigkeit sichern können und aus welchen Quellen die Reformfähigkeit von Politik und Gesellschaft gestärkt werden kann. Damit werden ökologische, entwicklungspolitische, wirtschaftliche und soziale Einzelprobleme

gebündelt zu einer grundlegenden ethischen Frage, die auch die Kirchen unmittelbar angeht.

Die Aufgabe liegt darin, die Verbindlichkeit dieses Leitbildes deutlich zu machen, ohne in einen ökologischen Naturalismus zu verfallen. Zunächst sind auf der Ebene des Prinzipiellen der Stellenwert und die Adressaten ökologischer Imperative angesichts des Pluralismus und der offenen Dynamik moderner Gesellschaft und Wirtschaft zu klären.

Ein christlicher Zugang zur Nachhaltigkeit muss deutlich machen, dass diesem nicht als ökologischem Fachbegriff, sondern als ethisch-politischem Programm und als kultureller Aufgabe eine revolutionäre Bedeutung zukommt. Will man Nachhaltigkeit als ethisches Prinzip in die katholische Soziallehre integrieren, sind folgende Fragen kritisch zu prüfen:

1. Kann Nachhaltigkeit in seiner Begründung konsistent und ohne innere Widersprüche mit dem Schöpfungsglauben und dem Ansatz christlicher Ethik, die nach traditionellem Verständnis den Menschen in den Mittelpunkt stellen, verbunden werden?

2. Kann der christliche Glaube einen originären Beitrag zum Verständnis und zur Umsetzung von Nachhaltigkeit leisten? Ist das Leitbild also ein von außen hereingetragener Fremdkörper, der die christliche Identität und die notwendige Konzentration auf zentrale Glaubensinhalte her schwächt, oder hat es etwas mit der Mitte des biblischen Bekenntnisses zu tun?

3. Ist Nachhaltigkeit für die kirchliche Praxis, ohne deren Flankierung ein Sozialprinzip unglaubwürdig bleiben muss, eine sinnvolle Richtschnur? Was bedeutet Nachhaltigkeit in der Verwaltung, Seelsorge, Diakonie, Liturgie und Verkündigung?

Nur wenn diese Fragen positiv beantwortet werden, macht es Sinn, Nachhaltigkeit als gleichberechtigtes sozialetisches Prinzip neben Personalität, Solidarität und Subsidiarität in der christlichen Tradition zu verankern. Nur dann ist das Leitbild kirchlich rezeptionsfähig und verdient eine Ausarbeitung und Anerkennung im Rahmen der katholischen Sozialethik, die sowohl als Integration wie auch als Erweiterung zu gestalten wäre.

## 2. Relevanz: Umweltethische Impulse der christlichen Ethik

Christinnen und Christen haben bereits einen nicht unerheblichen Beitrag

zur Entwicklung des Leitbildes nachhaltiger Entwicklung geleistet:

1. Das Konzept der „ganzheitlichen Entwicklung“ der Enzyklika „Populorum Progressio“ von 1967 hat – vermittelt einiger katholischer Mitglieder des Club of Rome – die Verbindung von Umwelt- und Entwicklungsprogrammen in der UNO, aus denen das Nachhaltigkeitskonzept hervorgegangen ist, beeinflusst.

2. Bereits 1974 hat der Ökumenische Rat der Kirchen eine Stellungnahme für eine „nachhaltige Gesellschaft“ („sustainable society“) verabschiedet und 1975 bis 1983 seine Arbeit auf das Programm „Just, Participatory and Sustainable Society“ ausgerichtet. Damit waren die Kirchen Vorreiter für die Verwendung des Begriffs „sustainable“ sowie seiner politisch wegweisenden Verknüpfung mit demokratischer Partizipation, was sich in der Konzeption der Agenda 21 (Kapitel 23-32) niedergeschlagen hat.

3. Der konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung war ein Wegbereiter der Nachhaltigkeitsidee. So gibt es unmittelbare Zusammenhänge zwischen der Trias des konziliaren Prozesses und der Trias von Ökologie, Ökonomie und Sozialem, die die Botschaft von Rio ist. Viele Texte der kirchlichen Versammlungen von Stuttgart und von Dresden haben Formulierungen der Texte von Rio geprägt. Führende Persönlichkeiten stehen für die Verbindung beider Prozesse.

4. Die integrale Sichtweise der Umweltfragen, die sich mit dem Nachhaltigkeitskonzept durchzusetzen beginnt, entspricht zutiefst dem Ansatz christlicher Schöpfungsverantwortung: Christliche Schöpfungsverantwortung hat nie die Natur für sich alleine, sondern stets die Geschichte des Menschen in und mit ihr im Blick. Für die Wahrnehmung ökologischer Anliegen bedeutet dies, dass sie von vornherein in einem soziokulturellen Zusammenhang gesehen werden. Dies entspricht dem ethischen Ansatz der Rio-Deklaration und der Agenda 21, die Menschen- und Naturschutz, Armutsbekämpfung und Umweltvorsorge als Einheit verstehen.

5. Papst Johannes Paul II. hatte sich von Beginn seines Pontifikats an immer wieder eindringlich zu ökologischen Fragen geäußert (vgl. *Redemptor Hominis*, Nr. 8.14.15.16; *Sollicitudo Rei Socialis*, Nr. 26.29.30.34; Botschaften zur Feier des Weltfriedenstag 1990 sowie 1999; *Centesimus Annus*, bes. Nr. 38;

*Evangelium Vitae*, Nr. 21.28.50.77.88. 92.98.100).

Die explizite Nennung des Begriffs der Nachhaltigkeit innerhalb der katholischen Soziallehre und -ethik ist eine Innovation der deutschsprachigen Tradition. Erstmals aufgegriffen wird er in dem 1997 veröffentlichten Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*: „Die christliche Soziallehre muss künftig mehr als bisher das Bewusstsein von der Vernetzung der sozialen, ökonomischen und ökologischen Problematik wecken. Sie muss den Gedanken der Bewahrung der Schöpfung mit dem einer Weltgestaltung verbinden, welcher der Einbindung aller gesellschaftlichen Prozesse in das – allem menschlichen Tun vorgegebene – umgreifende Netzwerk der Natur Rechnung trägt. Nur so können die Menschen ihrer Verantwortung für die nachfolgenden Generationen gerecht werden. Eben dies will der

## Auf der Ebene der päpstlichen Soziallehre wird der Begriff Nachhaltigkeit bisher nicht aufgegriffen. Auch in der jüngsten Sozialenzyklika Caritas in veritate fehlt er.

Leitbegriff einer nachhaltigen, d. h. dauerhaft umweltgerechten Entwicklung zum Ausdruck bringen.“ (Nr. 125).

Dieser Appell wird 1998 in der Schrift der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz „Handeln für die Zukunft der Schöpfung“ aufgenommen, ethisch entfaltet und durch eine Verknüpfung des Leitbildes der Nachhaltigkeit mit christlicher Schöpfungstheologie, Ethik, Pastoral, Bildung, Politik und Infrastruktur konkretisiert. Auf der Ebene der päpstlichen Soziallehre wird der Begriff Nachhaltigkeit bisher nicht aufgegriffen. Auch in der jüngsten Sozialenzyklika Caritas in veritate fehlt er. Da dies eine Schlüsselfrage für die Genese und Relevanz der katholischen Soziallehre ist, möchte ich hierauf etwas näher eingehen. Sie widmet dem Thema zur Schöpfungsverantwortung fünf Abschnitte (Nr. 48-52). Darin wird ein breiter Bogen von grundlegenden Reflexionen über die Grammatik der Schöpfung als Ausdruck eines Planes der Liebe und der Wahrheit bis

zur Notwendigkeit eines neuen Bundes zwischen Mensch und Umwelt zum Schutz des Menschen gegen seine Selbsterstörung geschlagen. Christliche Umweltethik wird gegen „Evolutionsterminismus“ auf der einen Seite und „neu-heidnischen Pantheismus“, der die Ökologie zur Ersatzreligion erhebt, auf der anderen abgegrenzt. Prägnante Postulate für einen veränderten Umgang mit Energie durch den Ausbau von Effizienztechnik und der Nutzung erneuerbarer Ressourcen sowie für einen verbesserten Zugang armer Länder zu Energie stellen den Bezug zur aktuellen Umweltpolitik her. Der Text verzichtet jedoch auf das, was man von einer Sozialenzyklika erwartet hätte, nämlich die Entfaltung dieser Gedanken auf der strukturethischen Ebene (vgl. zur näheren Analyse das Themenheft der sozial-ethischen Zeitschrift Amosinternational 3/2009 zu Caritas in veritate, bes. 27-35). Die kulturphilosophischen Überlegungen der Enzyklika zur Ökologie sind eindringlich und ausgewogen; sie eignen sich heute jedoch kaum als Zentrum eines Beitrags der Kirchen zur ethischen Orientierung in der sozial- und umweltpolitischen Debatte über globale Entwicklung. Die Chance einer Weiterentwicklung der katholischen Soziallehre in diesem Bereich ist verpasst.

## 3. Chancen: Das Wissen der Religionen im ökologischen Diskurs

Die Weite des ethischen Prinzips der Nachhaltigkeit kann leicht in eine programmatische Selbstüberforderung führen, die alle Weltprobleme gleichzeitig lösen will und deshalb nichts erreicht. Deshalb ist es wichtig, nicht nur von ethischen Postulaten der Kirche und an die Kirche zu sprechen, sondern auch von den spezifischen Kompetenzen und ihren Grenzen. Gerade angesichts des durch knappe Kassen und einen Mentalitätswandel – auch und besonders in der jüngeren Generation – ausgelösten Rückzugs auf die so genannten „Kernkompetenzen“ ist es wichtig, zu fragen, was Nachhaltigkeit mit diesen Kernkompetenzen von Kirche und Glaube zu tun hat und wie aus dieser Bestimmung heraus die kirchliche Verantwortung begrenzt und strukturiert werden kann. Deshalb sei skizzenhaft auf einige spezifisch kirchliche Kompetenzen hingewiesen, die die christlichen Kirchen für eine Nachhaltigkeit einbringen können:

- Nachhaltigkeit braucht eine strukturelle Verankerung langfristiger Perspektiven; hierfür kann die Kirche



Prof. Dr. Bernhard Sutor, (Mi.) emeritierter Professor für Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, stellte kritische Anfragen zum Anspruch der katholischen

Soziallehre und moderierte das Gespräch zwischen den Referenten und den Teilnehmern des Forums. In den Pausen suchte er das Gespräch mit den Teilnehmern.



Professor Vogt (li.) und P. Johannes Müller SJ: In vielen Punkten waren sie einer Meinung.

von ihrem Selbstverständnis und ihrer Struktur her als älteste und auf Langfristigkeit (Ewigkeit) ausgerichtete Institution einen wichtigen Dienst leisten. Die ethische Basis der Nachhaltigkeit, nämlich Verantwortung für künftige Generationen, ist vor allem eine Frage der Fähigkeit zum langfristigen Denken. Glaube und Kirche sind wesentlich darauf angelegt, den Zeithorizont unserer Wertmaßstäbe zu erweitern. Nachhaltigkeit ist ein Zeitproblem und die Ordnung der Zeit ist ein Grundanliegen der biblischen Religion bzw. der jüdisch-christlichen Tradition.

- Nachhaltigkeit fordert eine Anerkennung des Eigenwertes der Natur. Das christliche Schöpfungsverständnis kann dies auf eine Weise fördern, die nicht auf mystisch-vorauflärerischen Konzepten beruht und die deshalb (im Rahmen eines nicht abschließbaren wechselseitigen Lernprozesses) mit den Herangehensweisen moderner Naturwissenschaften und Technik vereinbar ist. Das religiöse Verhältnis zur Natur als Schöpfung, als „Spur Gottes“, als „Symbolressource“ und als Raum des geschenkten Lebens ist ein wichtiges und kraftvolles Gegengewicht zur Reduktion der Naturwahrnehmung als „Warenlager“ für menschliche Konsuminteressen.

- Nachhaltigkeit steht und fällt mit der Befähigung zu globaler Solidarität. Diese Forderung wird in der kirchlichen Sozialverkündigung und Praxis konkretisiert (Hilfswerke, die Kirche als Weltgemeinschaft und als älteste globale Institution, Entwicklungsarbeit der Orden etc.). Da Solidarität nicht primär ein Erkenntnisproblem ist, sondern vor allem eine Frage der Motivation, kann die christliche Verkündigung und die kirchliche Praxis hier vieles beitragen, was philosophische Begründungen und politische Appelle zu globaler Solidarität nicht vermögen.

- Nachhaltigkeit braucht eine Überwindung des massenhaften Konsums, der sich vor allem zu Lasten der Natur in den Entwicklungsländern auswirkt. Dies ist vor allem eine Frage der Werte und der Vermittlung eines Selbstbewusstseins, das sich unabhängig von äußerem Besitz und kurzfristigen Erlebniswerten anerkannt weiß. Genau darauf zielen christliche Pastoral und Bildung. Das christliche Menschenbild bietet wichtige Orientierungshilfen für einen nachhaltigen Lebensstil und motiviert zum Dienst der Versöhnung und der Gerechtigkeit.

- Nachhaltigkeit ist eine Zukunftsvorsorge, deren motivierende Hoffnung nicht Fortschrittsoptimismus ist, sondern die Vision eines gelungenen Lebens in den Grenzen der Natur. Eine solche Hoffnung findet sich im christlichen Glauben; sie wendet die Erfahrung der eigenen geschöpflichen Grenzen in die Chance, das Leben als Geschenk anzuerkennen, dessen Ursprung und Ziel der Mensch nicht selbst machen und bestimmen kann und dessen Glück er erfahren kann, wenn er seine Existenz in die Hände Gottes legt und in solidarischer Gemeinschaft lebt.

Wenn es gelänge, diese vielfältigen Aspekte plausibel zu entfalten, dann könnte Nachhaltigkeit durch die Verbindung mit christlicher Ethik und durch die Mitwirkung der Kirchen ganz wesentliche Dimensionen gewinnen. Dabei ist jedoch zu beachten, dass zwischen Schöpfungsglauben und Nachhaltigkeit ein asymmetrisches Verhältnis

herrscht: Der christliche Schöpfungsglaube verpflichtet zur Nachhaltigkeit – Nachhaltigkeit setzt jedoch nicht notwendig den christlichen Schöpfungsglauben voraus. Ähnlich wie in der sehr vielschichtigen und widerspruchsvollen „Leidensgeschichte“ (Hans Maier) des Verhältnisses zwischen Kirche und Menschenrechten wird den Kirchen im Leitbild der Nachhaltigkeit die politische Konsequenz ihres eigenen Glaubens quasi von außen entgegengebracht. Sie müssen sich in einem schmerzlichen und konfliktreichen Lernprozess des „aggiornamento“ die Substanz des eigenen Glaubens neu aneignen.

Man kann dies jedoch auch positiv sehen: Die Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Nachhaltigkeit bietet die Chance einer Wiederentdeckung des Schöpfungsglaubens. Die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur ist – neben den Fragen nach Identität und Gerechtigkeit in der postmodernen Welt – eine der zentralen, ungelösten und eben deshalb auch „religionsproduktiven“ Herausforderungen unserer Zeit. Als Frage nach den größeren Zusammenhängen, in die unser Leben eingebunden ist und die es

### *Die Frage nach der Genese der katholischen Soziallehre im Umweltbereich kann nur angemessen beantwortet werden mit dem Postulat ihrer radikalen Erweiterung.*

tragen, führt die ökologische Krise zu religiösen Fragen. „Zukunftsfähigkeit“ ist – semantisch gesehen – immer auch eine religiöse Frage.

Die christlichen Kirchen sind dabei zugleich Gebende und Nehmende: Einerseits kann die Begründung und Umsetzung des Nachhaltigkeitskonzeptes vom christlichen Schöpfungsglauben, vom biblischen Menschenbild und von der kirchlichen Soziallehre entscheidende Impulse erhalten. Andererseits bietet das Konzept der Nachhaltigkeit für die Kirchen eine Chance, christliche Schöpfungsverantwortung zu konkretisieren und unter den Bedingungen und tatsächlichen Entscheidungsproblemen moderner Gesellschaften zur Geltung zu bringen.

Die Frage nach der Genese der katholischen Soziallehre im Umweltbereich kann nur angemessen beantwortet werden mit dem Postulat ihrer radikalen Erweiterung.

#### **4. Konsequenz: Nachhaltigkeit als viertes Sozialprinzip katholischer Soziallehre**

Die Sozialprinzipien der christlichen Ethik sind entstanden als Reaktion auf die Erfahrungen des Wandels der zeitlichen Gesellschaft, der wesentlich durch die Emanzipation des Subjekts in der Aufklärung ausgelöst wurde. Sie sind besonders „in Umbruchzeiten virulent, die dadurch gekennzeichnet sind, dass Deutungs- und Orientierungsmuster ihre Plausibilität verlieren und Gesellschaften sich herausgefordert sehen, sich neu der Grundlage ihres Selbstverständnisses und damit ihrer Zukunftsfähigkeit zu vergewissern. Dabei kann es durchaus zur Ausprägung neuer Prinzipien kommen, mit denen dem Gang der geschichtlichen Entwicklung Rechnung getragen wird.“ (Baumgartner/Korff, Sozialprinzipien als Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft, in: HB Wirtschaftsethik, Gütersloh 1999, Bd. 1, 225-237) Genau diese Situation einer Umbruchzeit, die nach neuen Orientierungen verlangt, ist heute mit

der Umweltkrise gegeben.

Die christlichen Sozialprinzipien dienen der Übersetzung biblischer Imperative in ordnungsethische Kategorien. Sie haben den Charakter verfahrensrelevanter Grundsätze: Sie haben sich bewährt als ethische Grammatik für den Strukturaufbau der Gesellschaftsordnung. Genau in diesem Sinne kann man Nachhaltigkeit als „missing link“ zwischen Schöpfungsglauben und gesellschaftlichem Umweltdiskurs bezeichnen.

So wie der christliche Gedanke der Caritas jahrhundertlang nur tugendethisch verstanden und erst in der Verbindung mit dem Solidaritätsprinzip politikwirksam wurde, so braucht der Schöpfungsglaube eine Übersetzung in ordnungsethische Kategorien, um politikfähig und justizabel zu werden und die konkreten Konsequenzen in den organisatorischen Strukturen und wirtschaftlichen Entscheidungen deutlich zu machen.

Nachhaltigkeit verknüpft und aktualisiert die traditionellen Prinzipien der Sozialethik im Problemhorizont der ökologischen Frage. So gewinnt das Nachhaltigkeitsprinzip wichtige Inhalte seiner Begründung, seiner ethischen Motivationskraft und seiner organisatorischen Gestalt aus dem engen Verweisungszusammenhang zu den bekannten Prinzipien:

- Ohne das Personprinzip, die anthropozentrische und damit personale Rückbindung würde der Versuch, die umfassenden Forderungen des Nachhaltigkeitsprinzips zu begründen, unweigerlich in naturalistische Konzepte münden. Als ein aus der Forstwissenschaft kommendes Naturnutzungskonzept ist Nachhaltigkeit im Kern anthropozentrisch. „Human beings are at the center of sustainable development“ formuliert der erste Grundsatz der Rio-Deklaration. Diese Anthropozentrik bedarf jedoch einer ökologischen Aufklärung, um die biologischen und ökologischen Voraussetzungen personaler Entfaltung deutlicher ins Bewusstsein zu bringen.

- Ohne das Solidaritätsprinzip und all die vielen Institutionen, die zur Sicherung solidarischer Armutsbekämpfung geschaffen wurden, bliebe das Nachhaltigkeitsprinzip politisch und gesellschaftlich im leeren Raum, isoliert und – wie insbesondere das UNO-Konzept zeigt – ohne stringente Begründung seiner wirtschaftlichen Komponente. Die weltweit gelebte Solidarität der Kirchen ist die am stärksten nachgefragte Kompetenz der Kirchen im Nachhaltigkeitsdiskurs.

- Ohne das Subsidiaritätsprinzip würde dem Konzept der nachhaltigen Entwicklung das organisatorische Herzstück fehlen. Ökologische Imperative könnten dann dazu missbraucht werden, mehr Staat, mehr Reglementierung und mehr Zentralisierung zu fordern, statt Strukturen der Freiheit und der Anpassung an die jeweiligen sozialen und natürlichen Lebensräume zu fördern. „Global denken – lokal handeln“ ist das populäre Aggiornamento des Subsidiaritätsprinzips im ökologischen Diskurs, das ihm im Kontext der heutigen Bürger- und Umweltbewegung neue Verstehensgänge verleiht und seine gesellschaftspolitische Aktualität verdeutlicht.

Das Neue ist nicht die Addition eines zusätzlichen Gegenstandsbereiches oder eine völlig eigenständige Begründung (wie es etwa häufig auf der Basis des Begriffs „Leben“ versucht wird), sondern ein neuer Problemhorizont, angesichts dessen der Mensch neu lernen

muss, sich als Teil der Schöpfung zu sehen und personale Freiheit sowie gesellschaftlichen Fortschritt nicht als Emanzipation von den naturwüchsigen Fesseln zu verstehen, sondern so, dass sie dauerhaft von den Bedingungen der Natur mitgetragen werden.

Nachhaltigkeit muss als *Sozial-Prinzip* konzipiert werden. Es geht um eine „ökologische Sozialethik“ (Höhn). Wenn man ökologische Ethik dagegen in der Begründung und Ausrichtung als eine nur umwelt- und naturbezogene Bereichsethik konzipiert, gerät sie gesellschaftlich und ethisch ins Abseits.

Ökologische Ethik auf der Grundlage des Nachhaltigkeitsprinzips führt nicht aus der Gesellschaftstheorie und der Sozialethik heraus, sondern vielmehr tiefer in sie hinein. Es geht darum, soziale Verhältnisse und Überlebensfragen aus der Dynamik des menschlichen Natur-Gesellschafts-Verhältnisses heraus

### *Nachhaltigkeit ist eine Synthese der sozialetischen Zeitdiagnose für die Zukunftsgestaltung in nahezu allen Politikbereichen.*

zu begreifen. Das ergibt sich schon daraus, dass sich ökologische Gefahren in der Moderne nicht mehr primär auf die unbeherrschte Natur zurückführen lassen, sondern als nichtintendierte Nebenfolgen der Naturbeherrschung verstanden werden müssen. Soziale und ökologische Folgen dürfen also nicht isoliert neben- und nacheinander betrachtet werden, sondern als wirklich ineinander und interdisziplinär vernetzt.

Nachhaltigkeit ist eine Synthese der sozialetischen Zeitdiagnose und auf dieser Basis zugleich Gradmesser für die Zukunftsgestaltung in nahezu allen Politikbereichen. Sie deckt Gerechtigkeitslücken auf und bündelt zentrale Zukunftsfragen als Querschnittsthemen, zeigt oft überraschende Zusammenhänge und „Musterähnlichkeiten“ von Problemstellungen in unterschiedlichen Kontexten auf. Nachhaltigkeit verdeutlicht den Zeitfaktor sowie den Naturfaktor in allen gesellschaftspolitischen Fragen. Sie erschließt neue Analysen und Lösungsstrategien für das komplexe Zusammenspiel zwischen lokalen und globalen Phänomenen.

Eine solch zentrale Funktion kann der Nachhaltigkeitsdiskurs aber nur wahrnehmen, wenn er immer wieder neu auf seine Grenzen hin geprüft wird. Gerade hier kann die Theologie wesentlich helfen, indem sie den mit Nachhaltigkeit verbundenen Horizont von Hoffnungen und Sinnvorstellungen, die über das menschlich, gesellschaftlich und technisch Machbare hinausweisen, offen hält auf das Unverfügbare hin. Eine solch kritische Erweiterung ist angesichts der Gefahr, dass sich der Nachhaltigkeitsdiskurs in sich selbst abschließt und den integralen Charakter mit einer omnipotenten Lösungskompetenz verwechselt, dringend geboten. Die Relevanz der Theologie im Umwelt- und Nachhaltigkeitsdiskurs besteht nicht zuletzt in einer begleitenden Ideologiekritik, die verdeutlicht, dass Zukunftsfähigkeit nicht etwas politisch oder gesellschaftlich Machbares ist, sondern ein sinnstiftender Horizont, der stets unverfügbar bleibt. Die Erweiterung der katholischen Soziallehre um das Prinzip der Nachhaltigkeit ist eine hervorragende Chance, ihr Orientierungspotential auf aktuelle Herausforderungen zu beziehen. □

# Die Akademie auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag

Der 2. Ökumenische Kirchentag (ÖKT) vom 13. bis zum 15. Mai 2010 führte mehr als 100 000 Christen zu unzähligen Veranstaltungen, Gottesdiensten, Foren und Diskussionen nach München. Auch die Katholische Akademie Bayern wirkte mit einer Reihe von Aktivitäten beim ÖKT mit.

Am Freitag, 14. Mai, lud die Akademie zusammen mit der Evangelischen Akademie Tutzing zu einem Podium in die Hochschule für Philosophie SJ in die Kaulbachstraße. Von 16 bis 17.30 Uhr diskutierten Schwester Dr. Lea Ackermann, die Gründerin der Hilfsorganisation Solwodi, und die Fernsehjournalistin Maria von Welser über das Thema „Menschenrechte – Menschenwürde – Menschenschicksale“. Rund 300 Teilnehmer füllten die Aula der Hochschule.

Gut besucht waren auch die beiden Samstagsveranstaltungen (15. Mai) in der Hochschule, die die bundesweiten Dachverbände der katholischen bzw. evangelischen Akademien ausrichteten. „Bildung ist mehr“ lautete das Oberthema. Beim Gespräch zum Thema „Schule nach der G8-Reform“ saß unter anderem Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz, Kultusminister von Sachsen-Anhalt und zukünftiger Präsident der Berliner Humboldt-Universität, auf dem Podium.

Über Wohl und Weh der „Hochschule nach der Bologna-Reform“ diskutierten u. a. der evangelische Landesbischof Dr. Johannes Friedrich und Prof. Dr. Wolfgang A. Herrmann, Präsident der TU München.

Ein dritter wichtiger Aspekt der Bildung ist die Kultur. Dieses Punktes nahmen sich die Katholische Akademie und die Evangelische Akademie Tutzing am Samstagabend an. Sie luden zu einem Podiumsgespräch in die Münchner Residenz ein und die Teilnehmer des Gesprächs machten sich auf die Suche nach dem „Faktor Kultur in der Gesellschaft“. Unter der Diskussionsleitung

der beiden Akademiendirektoren Dr. Friedemann Greiner (Tutzing) und Dr. Florian Schuller tauschten drei Menschen ihre Meinungen aus, die kulturelle Institutionen repräsentieren und die pointiert argumentieren können: Prof. Dr. Dieter Borchmeyer, Präsident der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, der frühere Staatsminister für Wissenschaft und Kunst, Dr. Thomas Goppel, Präsident des Bayerischen Musikrates und Dr. Ulrike Hessler, zur Zeit Direktorin an der Bayerischen Staatsoper und ab Herbst Intendantin der Sächsischen Staatsoper Dresden.

Auch auf der Agora, dem großen Treffpunkt aller Teilnehmer des ÖKT auf dem Münchner Messegelände, zeigte die Akademie Präsenz. Die Mitarbeiter beantworteten am Stand in der Halle A 5 viele Anfragen, verteilten Publikationen sowie Info-Material und luden manchen Besucher zu einer Tasse Kaffee in den Stand ein. Die Akademie verantwortete den Stand gemeinsam mit der Katholischen Erwachsenenbildung Bayern (KEB). Die Erwachsenenbildner der bayerischen Diözesen berichteten aus ihren Aktivitäten auf Diözesan-, Stadt- und Kreisebene.

Einen besonderen und sehr verantwortungsvollen Einsatz hatte die Küche der Akademie auf dem ÖKT. Küchenchef Gerhard Schlierf und seine Mitarbeiter sorgten zusammen mit Mitarbeitern zahlreicher katholischer und evangelischer Tagungshäuser im „Gläsernen Restaurant“ (Halle A 3) für gutes und gesundes Essen. Von Donnerstag, 13. Mai, bis Samstag, 15. Mai, gab es jeweils mittags geschmackvolle Speisen, die die Köche ausschließlich aus bio-zertifizierten Zutaten zubereiteten.

Die Dokumentation der Statements und Einführungsreferate, die auf den Veranstaltungen der Akademie auf dem ÖKT gehalten wurden, erfolgt in einer späteren Ausgabe. *rwa* □



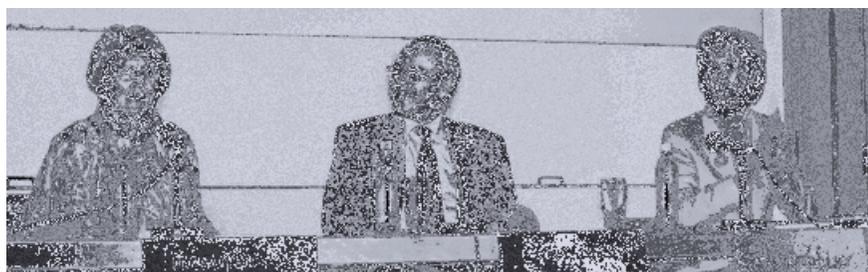
Foto: EAT Archiv

Diskutierten über den Faktor Kultur in der Gesellschaft: Dr. Friedemann Greiner, Dr. Thomas Goppel, Dr. Ulrike Hessler, Prof. Dr. Dieter Borchmeyer, und Dr. Florian Schuller (v.l.n.r.).



Die Katholische Erwachsenenbildung in Bayern (KEB) teilte sich den Agora-Stand mit der Akademie. Im Halbtages-Rhythmus lösten sich die Vertreter der

bayerischen Diözesen ab. Hier sieht man die Erwachsenenbildner aus dem Bistum Regensburg am Werk.



In der Hochschule für Philosophie SJ sprachen Schwester Dr. Lea Ackermann (li.) und die Fernsehjournalistin Maria von Welser über „Menschenrechte – Menschenwürde – Menschenschicksale“.

Dr. Florian Schuller, Direktor der Katholischen Akademie, moderierte das Gespräch und die Diskussion mit dem Publikum.



Drei Tage sorgte die Katholische Akademie auch für das leibliche Wohl der Kirchentagsbesucher auf dem Messegelände. Küchenchef Gerhard Schlierf

und seine Stellvertreterin Darinka Wamala kochten mit ihren Kollegen im „Gläsernen Restaurant“.



Michael Zachmeier, Studienleiter der Akademie, erwies sich auch als guter Repräsentant am Infostand auf der Agora. Er und die anderen Kolleginnen

und Kollegen standen von Donnerstag bis Samstag für Gespräch, Anfragen und Kritik zur Verfügung.

# Die Monarchie im 19. Jahrhundert

## Anachronismus, Provokation oder Modernisierungsagentur?

Das 19. Jahrhundert gilt als eine Epoche der rasanten technischen und wissenschaftlichen Entwicklungen sowie intensiver gesellschaftlicher Modernisierung. Die Staatsform in praktisch allen europäischen und auch vielen außereuropäischen Ländern war jedoch weiterhin die althergebrachte Monarchie: ein Anachronismus? So einfach könne man sich die Sache nicht machen, sagen die Historiker. Ein breit angelegtes Symposium mit

dem Titel „Die Monarchie im 19. Jahrhundert. Anachronismus, Provokation oder Modernisierungsagentur?“ versuchte dann auch zu differenzieren. Die Katholische Akademie organisierte diese Veranstaltung vom 23. bis zum 25. März 2010 zusammen mit der Karl Graf Sprei Stiftung und dem Historischen Seminar der Universität München. Sechs der Vorträge finden sich in überarbeiteter Fassung hier abgedruckt.

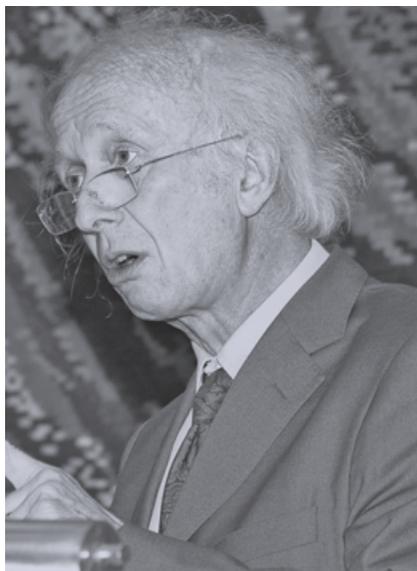
## Die Monarchie im 19. Jahrhundert. Selbstbehauptung und Untergang

Dieter Langewiesche

Das 19. Jahrhundert wurde zum Jahrhundert der Monarchie. Das ist erstaunlich. Die vielen griffigen Namen, die dem 19. Jahrhundert gegeben wurden, sind gegen die Staatsform Monarchie gerichtet, ihr feindselig: Jahrhundert der Revolutionen und der Demokratisierung, der Nation und des Nationalstaates, man spricht auch vom Jahrhundert der Ideologien, der Ismen der Moderne, wie Republikanismus und Nationalismus, Liberalismus, Konservatismus oder Marxismus.

Es wurde zum Jahrhundert Europas. Im letzten Drittel erreichte Europa eine Weltgeltung wie nie zuvor und nie mehr danach. Dieses Säkulum, in dem sich die Moderne entfaltet, konnte zum Jahrhundert der Monarchie werden, weil die Monarchie sich änderte. Selbstbehauptung durch Wandel. Dank dieser Fähigkeit blieb Europa bis 1917/18 „ganz überwiegend ein Verein monarchischer Staaten“ (Heinz Gollwitzer). Offensichtlich hat die Monarchie Leistungen erbracht, die weiterhin gefragt waren. Welche waren das? Und welche Arten von Monarchie haben sie vollbracht?

Um dieses riesige Thema zu begrenzen, konzentriere ich mich auf die Rolle der Monarchie im Prozess der Staatsbildung. Staatsbildung und Staatsvernichtung gehören zusammen. Wenn neue Staaten entstehen, hören bestehende auf zu existieren, gehen in dem neuen auf – oder in ihm unter. Ein gewichtiger Unterschied. Beides geschah im 19. Jahrhundert in Europa, und noch stärker beteiligten sich europäische Staaten außerhalb Europas an diesem Werk der Staatsschöpfung und Staatsvernichtung. Ohne Gewalt war das nicht möglich, Revolutionsgewalt oder Kriegsgewalt, nicht selten beides. Welche Aufgaben übernahm dabei die Monarchie?



Prof. Dr. Dieter Langewiesche, Professor für Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität Tübingen

### 1. Monarchie und Krieg um 1800

Der Krieg war für die Entstehung und Selbstbehauptung von Staaten essentiell. Der Monarch hatte sich im Krieg zu bewähren. Er konnte sein Amt verlieren, doch der Krieg konnte auch einen Heerführer zum Monarchen erhöhen. Das blieb auch im 19. Jahrhundert so. Es waren seine Erfolge auf dem Schlachtfeld, die General Napoleon Bonaparte den Aufstieg zum Kaiser der Franzosen und König von Italien ermöglichten. Die legitimen Fürsten Europas haben diese Erhebung des Usurpators in den Rang des gekrönten Staatshauptes keineswegs abgelehnt. Sie suchten vielmehr an der

staatlichen Neuordnung des europäischen Kontinents, die Napoleon mit Kriegsgewalt einleitete, als Profiteure teilzuhaben. Sie öffneten diesem Kleinaldigen und seinen Verwandten ihre dynastischen Heiratskreise, würdigten sie als ihresgleichen. Macht adelt, sie erschafft den Fürsten und den Staat. Kriegszeiten waren stets Zeiten der Staatsbildung und Staatsvernichtung.

In der Ära der französischen Revolution und Napoleons bewies die Staatsform Monarchie in Europa eine erstaunliche Kraft der Selbstbehauptung. In Frankreich fiel ein königliches Haupt unter der Revolutionsguillotine, die keine Standesunterschiede mehr respektierte, doch der Revolution entwuchs anstelle des abgeschlagenen königlichen Hauptes ein kaiserliches. Eine Selbsterhöhung; die Fürsten Europas akzeptierten sie, denn sie bejahten die Macht als Schöpferin des Staates und seines Fürsten. Sie nutzten diese Kriegsära, um den eigenen Staat auf Kosten anderer Fürsten zu erweitern und ihren Rang in der Hierarchie der europäischen Dynastien zu erhöhen. Bayern, Württemberg oder Hannover gehörten zu diesen Kriegsgewinnern. Sie vergrößerten ihr Territorium erheblich, ihre Fürsten wurden Könige, andere verloren ihren Staat und ihren Thron. Eine Zeit feindlicher Übernahmen unter den Dynastien Europas. 1815, auf dem Wiener Kongress, sanktionierten die Sieger und diejenigen, die rechtzeitig die Front gewechselt hatten, dieses Werk massenhafter Staatszerstörung und Fürstenabsetzung. In diesem europäischen Gemeinschaftswerk von Revolution und Monarchie scheiterte Napoleon nur, weil er weiter ging, als seine Kriegsmacht reichte.

Voraussetzung für die Koalition zwischen dem Usurpator und den legitimen Herrschern war, dass Napoleon sich in das dynastische Geflecht Europas einfügte. Die territoriale Neuordnung des europäischen Kontinents um 1800 setzte zwar Fürsten ab, verließ aber nicht den Boden monarchischer Legitimität. Auf dieser Grundlage zerstörte Napoleon das alte Europa, und auf ihr errichteten 1815 die Fürsten, die sich behauptet hatten, das Europa des Wiener Kongresses. Die Brücke zwischen der antimonarchischen Revolution, aus der Napoleon aufgestiegen war, und dem Machtwillen der europäischen Dynastien war der Krieg. Ihn anerkannten alle Beteiligten als den Schöpfer von legitimer Herrschaft, sofern sich Fürsten daran beteiligten. Und das taten sie. Sie taten es auch in der zweiten Massenkatastrophe der Kleinen (Werner Kaegi) im 19. Jahrhundert, als in den 1860er Jahren der italienische und der deutsche Nationalstaat entstanden. Erneut legitimierte der von Fürsten geführte Krieg Staatser-schaffung und Staatsvernichtung.

### 2. Monarchie und Krieg in den Nationalstaatsgründungen des 19. Jahrhunderts

In einer Kette von Kriegen entstand in Italien ein zentralistischer Nationalstaat. Der Monarch des Siegerstaates Piemont wurde zum König des neuen Gesamtstaates erhoben, während die Fürsten aller anderen Staaten, die in Italien bestanden, ihren Thron verloren. Ihre Staaten gingen unter. Der italienische Nationalstaat entstand als ein Eroberungsstaat unter königlicher Flagge. Die unterlegenen Fürsten mussten abtreten, ihre Staaten wurden künftig vom nationalstaatlichen Zentrum regiert und verwaltet.

Auch die deutsche Einigung vollzog sich im ersten Schritt als Eroberung. Unterlegene Staaten wurden annektiert, Fürsten entthront. Der zweite Schritt hingegen, die Erweiterung des Norddeutschen Bundes 1871 um die Süd-

staaten zum Deutschen Reich, auch dies eine Kriegstat, gelang einvernehmlich. Die föderative Hauptlinie der deutschen Geschichte setzte sich fort. Die einzelnen Staaten überlebten als Selbstverwaltungseinheiten im neuen Nationalstaat, ihre Fürsten wurden nun zu Garanten der föderativen Grundlage des Deutschen Reiches. Solange es diese Fürsten gab, blieben der nationalstaatlichen Zentralisierung Grenzen gezogen. Das wussten die Zeitgenossen. Es versöhnte diejenigen, die diesen Nationalstaat nicht in dieser preußisch-protestantischen Dominanz gewollt hatten. Das Überleben der Fürstenstaaten als Glieder des Nationalstaates half hinweg über den Geschichtsbruch, den dieser Zentralstaat bedeutet. Der deutsche Einigungsweg ging also mit der Vergangenheit schonender um als der italienische. Die deutschen Fürsten verkörpern diese Schonung.

## An den unterschiedlichen Wegen Italiens und Deutschlands lassen sich die Bedingungen erkennen, von denen Selbstbehauptung und Untergang der Fürsten im Prozess der Nationalstaatswerdung abhingen.

An den unterschiedlichen Wegen Italiens und Deutschlands lassen sich die Bedingungen erkennen, von denen Selbstbehauptung und Untergang der Fürsten im Prozess der Nationalstaatsgründungen abhingen. Scharf zugespitzt:

1. Als regierender Monarch überlebt den Akt der Nationalstaatsgründung nur, wer einen Pakt mit der Nation einght.
2. Nationalstaatsgründungen gelingen nur unter einem fürstlichen Haupt.

Im 20. Jahrhundert wurde das anders, doch im neunzehnten bedurften Monarchie und Nationalstaat sich wechselseitig. Kein neuer Nationalstaat ohne Krone; ohne Bündnis mit der Nation keine Selbstbehauptung der Monarchie im Prozess der Nationalstaatsbildung. Nur die republikanische Schweiz entzog sich dieser Regel; sie folgte einer anderen Geschichtslinie, der republikanischen. Sie setzte sich auch in den beiden Amerika durch, als dort Nationalstaaten durch Sezession von den europäischen Fürstenstaaten entstanden. Republik bedeutete aber jeweils etwas ganz anderes, wie auch das Bündnis zwischen Thron und Nation in Italien anderes bewirkte als in Deutschland.

In Italien gelang dieses Bündnis nur dem Königreich Piemont. Nur sein Monarch war bereit, einen italienischen Unabhängigkeitskrieg gegen die Habsburgermonarchie zu führen, und nur er wagte es nach der gescheiterten Revolution von 1848, nicht die Verfassung aufzuheben und weiterhin ein Parlament zuzulassen.

Geplant hatten Viktor Emanuel und sein Minister Cavour nicht diesen radikalen Weg zur Einheit, auf dem Staaten und Throne untergingen. Doch die anderen Monarchen waren vor dem Krieg geflohen, als sie ihn nicht verhindern konnten. Deshalb stürzten sie. Sie hinterließen ein Machtvakuum an der Spitze. Andere Institutionen, die einen föderativen italienischen Nationalstaat hätten ermöglichen können, gab es nicht. Nur Piemont verfügte mit seiner Verfassung und seinem Parlament über eine institutionelle Ordnung, die der entstehende Nationalstaat übernehmen konnte; nur der piemontesische König

wagte eine Kriegsallianz mit dem französischen Kaiser und mit dem Freiwilligenheer des Republikaners Garibaldi, dessen militärischen Erfolg er nationalpolitisch für sich nutzte und damit zugleich die Gefahr eines republikanischen Italiens bannte.

Die Interessen der europäischen Großmächte und der italienischen Nationalbewegung zu verbinden, konnte nur gelingen, wenn das neue Italien eine konstitutionelle Monarchie wurde. Die Monarchie war auf den Rückhalt in der Nation angewiesen, nur der König von Piemont besaß sie. Die Plebiszite, mit denen die militärisch erzwungene Vereinigung der italienischen Fürstentümer mit Piemont gebilligt wurde, sanktionierten den zentralistischen Nationalstaat. Er löschte die Teilstaaten und ihre Throne aus und fügte zugleich das neue Italien in Europas monarchische Staatenwelt ein, mit deren Dynastien der neue König von Italien vielfältig verwandt war. Verwandtschaft schützte nicht vor Entthronung, aber sie erleichterte es, einen Thron zu errichten.

Dass Deutschland diesen italienischen Weg der Vernichtung von Staaten und Thronen nicht gegangen ist, hat viele Gründe. Zu den wichtigsten dürften zwei gehören: Der Krieg gegen Frankreich, aus dem der deutsche Nationalstaat hervorging, wurde zwar vom preußischen Militär und seinem König geführt, doch die anderen deutschen Monarchen und ihre Staaten beteiligten sich an diesem Krieg. Und alle Staaten besaßen eine Verfassung und von ihr garantierte Institutionen, insbesondere das Parlament. Solche Staaten, mit starkem Rückhalt in der eigenen Bevölkerung, hätten sich wohl nicht kampflos im Nationalstaat auflösen lassen. Als aus dem Krieg der deutsche Nationalstaat hervorging, standen alle Landesfürsten, auch diejenigen, die ihn nicht

gewollt hatten, als seine Schöpfer da. Das Deutsche Reich entstand deshalb formell als ein Fürstenbündnis. Das verhinderte es, ihm ein voll ausgebildetes parlamentarisches Regierungssystem zu geben, das die Liberalen damals anstrebten, sicherte ihm jedoch eine föderale Gestalt, in der die Länder ein hohes Maß an Selbstverwaltung behielten.

Um einen Nationalstaat zu gründen, bedurfte die Nation also der Monarchie, und die Monarchie musste sich in eine konstitutionelle verwandeln als Preis für die Selbstbehauptung im Prozess der Nationalstaatsbildung. Diese neue Symbiose von Nationalstaat und Monarchie zeigte sich in je eigener Weise im italienischen und im deutschen Weg, und auch bei allen anderen Nationalstaaten, die im 19. Jahrhundert entstanden: Kein neuer Nationalstaat ohne gekröntes Haupt, keine Nationalmonarchie ohne Verfassung und Parlament.

### 3. Die neue Symbiose von Nation und Monarchie – in Europa und außerhalb

Die Monarchie wurde im 19. Jahrhundert nationalisiert, doch der Monarch muss nicht der Nation entstammen, die er repräsentierte. Ein Paradox: Der oberste Repräsentant der Nation kann im nationalstaatlichen Gründungsakt aus einer fremden Nation importiert werden. So war es schon bei den beiden ersten Nationalstaaten, die im Kongress-europa entstanden, Belgien und Griechenland. Auch der zweite Monarch, der den griechischen Thron bestieg, 1863, nach dem Sturz Ottos aus Bayern, war wieder ein fremdnationaler König: ein Sohn des dänischen Monarchen, verwandt mit dem britischen Königshaus, bald darauf heiratete er eine Verwandte des russischen Zaren. Was Heinz Gollwitzer dynastisches Familienkartell genannt hat, wird hier an-

schaulich. Um die Zustimmung der Großmächte zu erhalten, brauchte der neue Staat einen Monarchen. Der neue Monarch sollte nicht einer der Großmächte entstammen, um die internationale Mächtekonstellation nicht zu verschieben. Ideal war ein Fürst aus einer machtpolitisch unbedeutenden Dynastie.

Das monarchische Haupt diente als Entréebillet in den Klub der Staaten Europas. Es heilte sogar eine revolutionäre Herkunft, auf die die meisten der neuen Nationalstaaten zurückblickten. Keine erfolgreiche Nationalrevolution

### Das lang erprobte Hof-Zeremoniell trat über den höfischen Kreis hinaus und wurde verändert, um alle Staaten, auch die jungen Nationaldynastien, in eine europäische Repräsentationsordnung einzufügen.

ohne Krone. Dafür sorgten die europäischen Großmächte. Gegen sie gelang im 19. Jahrhundert keine Nationalrevolution. Um ihre Hilfe oder zumindest Duldung zu erreichen, musste die Revolution in die Monarchie führen. Die bekrönte Revolution – ein Spezifikum des 19. Jahrhunderts. Es bezeugt einmal mehr die Anpassungskraft der Monarchie.

Auch jenseits des spektakulären Aktes einer Staatsgründung – im Normalgeschäft der Politik erhielt die Monarchie im 19. Jahrhundert eine wichtige Funktion: Sie repräsentierte Staat und Nation nach außen und innen. Herrschaft wurde auch in Demokratien wie

auf einer Bühne sichtbar gemacht. Das lang erprobte Hof-Zeremoniell trat über den höfischen Kreis hinaus und wurde verändert, um alle Staaten, auch die jungen Nationaldynastien, in eine europäische Repräsentationsordnung einzufügen. Ein heikles politisches Geschäft der Hierarchisierung. Die Ehre der Nation, verkörpert in ihrem Monarchen, stand auf dem Spiel. Alle Nationen reagierten höchst sensibel. Republikanern einzuordnen, bereitete erhebliche Schwierigkeiten, vor allem die Großmacht Frankreich, 1871 erneut und nun endgültig Republik geworden. Die Monarchen der europäischen Großmächte schnitten die Präsidenten der französischen Republik. Erst ein Vierteljahrhundert nach ihrer Gründung durchbrach der russische Zar diese Symbol-Quarantäne gegen die Republik durch das monarchische Europa, als er 1896 offiziell Paris besuchte.

Und schließlich die wohl wichtigste Aufgabe der Monarchie im 19. Jahrhundert: die gesellschaftliche und politische Integration innerhalb der einzelnen Staaten und auch im Kolonialreich. Dazu nun einige Hinweise.

Die Symbiose von Monarchie und Nationalstaat trieb die innere Staatsbildung voran. Erst jetzt entstand langsam und überall unvollständig eine Staatsbürgergesellschaft, die Mitwirkung am Staat verlangte, zugleich aber dem Staat ganz neue Möglichkeiten eröffnete, unmittelbar auf den einzelnen zuzugreifen. Institutionen zwischen dem Staat und dem einzelnen, wie sie für die Ständegesellschaft charakteristisch waren, wurden abgelöst. In der Rechtsprechung, in der Besteuerung, in der Beurkundung von Heirat und Tod, in der Dokumentation der Person bis hin zum Pass, überall gibt es mehr Staat als je zuvor.

Mehr Staat bedeutet Machteinbuße für diejenigen Institutionen, die bisher diese Funktionen ausgeübt hatten: der Adel, die Kirchen, Zünfte. Indem dieser Prozess, der viele gesellschaftliche Gruppen verstörte, vom Monarchen ausging oder er ihn billigte, wurden Widerstandspotentiale in der Gesellschaft verringert. Gleichzeitig wurde die Staatstätigkeit stärker verregelt. An diese Regeln musste sich auch der Monarch halten. Die werdende Staatsbürgergesellschaft erzwang einen Wandel der Monarchie; sie wurde verfassungspolitisch eingehegt, musste ihre Macht teilen mit anderen Institutionen, insbesondere mit dem Parlament.

Zur gleichen Zeit, als Italien und Deutschland staatlich geeint wurden, kam es auch in Japan, ausgelöst durch den Schock der erzwungenen Öffnung gegenüber dem Westen, zur Formierung eines Nationalstaates, dem es in wenigen Jahrzehnten gelang, den militärischen und industriellen Rückstand aufzuholen und selber zu einer imperialistischen Macht zu werden. Jürgen Osterhammel nennt in seiner Weltgeschichte des 19. Jahrhunderts diese japanische „Politik der nationalen Erneuerung“ das „umfassendste und ehrgeizigste Vorhaben ...“, das jemals im 19. Jahrhundert in Angriff genommen wurde.“ Im Zentrum des enormen Schubes an Staatsbildung, der damals in kürzester Zeit gelang, stand die japanische Monarchie.

Die Meiji-Renovation, 1868 beginnend, hat Japans staatliche Gestalt revolutioniert. Aus dem Japan der Tokugawa-Zeit, eher eine Föderation aus autonomen Gebieten, entstand in wenigen Jahren ein zentralisierter Staat mit kaiserlichem Haupt. Kulturell untermauert wurde dieser Prozess in einer massiven Nationalisierung der Japaner mit dem Tenno, dem Kaiser, als Verkörperung der Nation. Durchgesetzt wurde der radikale Umbau von Staat und Gesellschaft von oben. Die feudalen

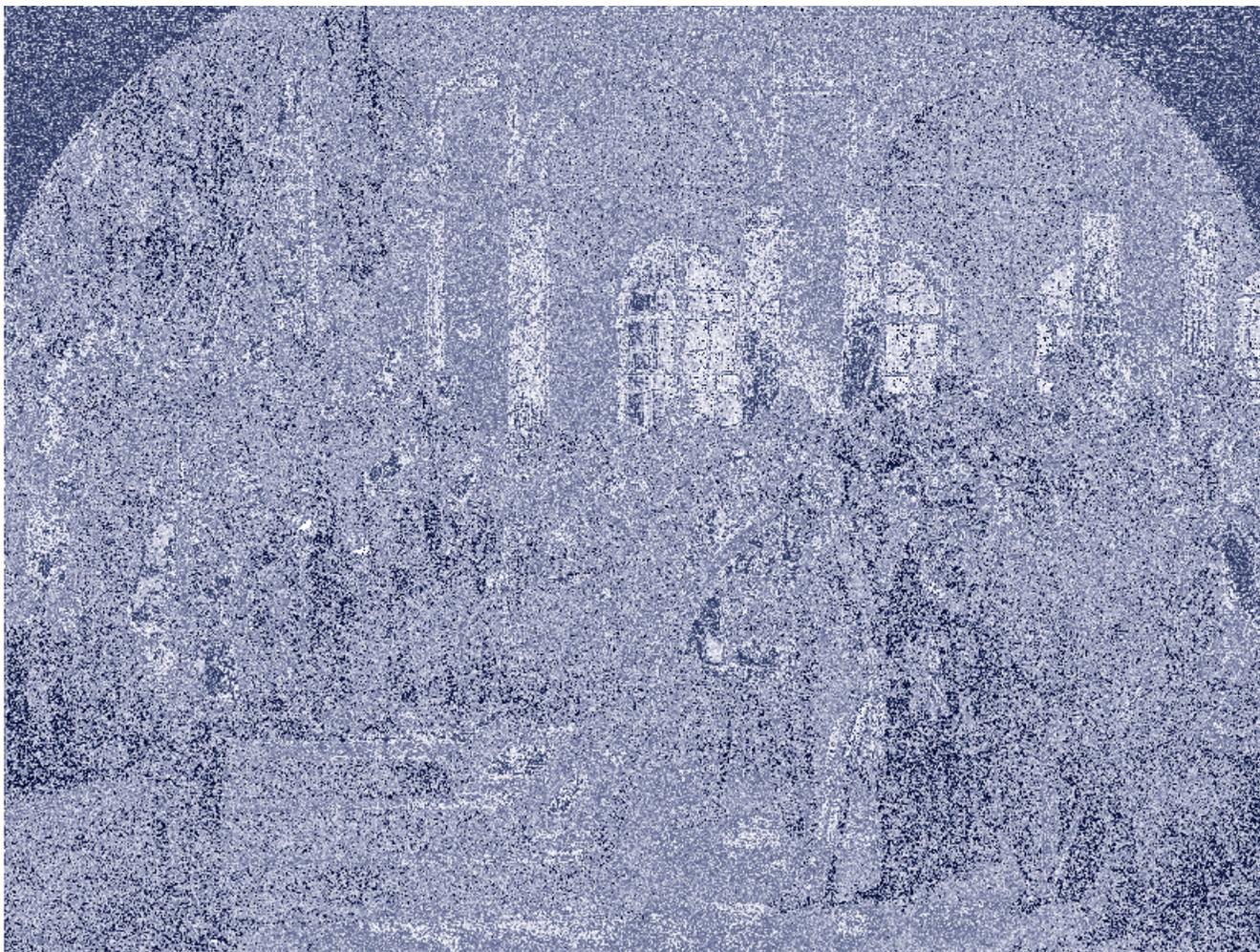


Foto: akg-images

*Die Proklamation des preußischen Königs zum Deutschen Kaiser in Versailles: Die Mitwirkung der deutschen Fürsten beim Werden des*

*Nationalstaats erlaubte es ihnen, weiter ihre monarchische Position zu halten und ein Garant des Föderalismus zu sein.*

Stände wurden aufgehoben, die regionalen Fürstentümer durch Präfekturen ersetzt, an ihre Spitze stellte die Zentralregierung Gouverneure. Die allgemeine Wehrpflicht wurde eingeführt, der alte Kriegerstand der Samurai aufgelöst. Die Verfassung von 1889 markiert einen gewissen Abschluss der ersten radikalen Phase des Staatsumbaus.

Zur zentralen Integrationsfigur wurde der Kaiser aufgebaut. Über ihn wird das Neue in der Geschichte verankert. Das neue Japan zeigt sich in Tokio, die Vergangenheit ist gegenwärtig in Kyoto. Die Regierung verfügte 1880 über ca. 100.000 Erzieher, die überall im Land über die Bedeutung des Kaisers und der Götter in der Geschichte der japanischen Nation sprachen. Sie schufen ein nationales Kernwissen für alle Japaner, ständig präsent gehalten und kulturell eingeübt im Alltag. Zehntausende religiöse Schreine ließ eine zentrale Behörde aufstellen; sie legt auch die Riten fest. Seit 1873 wurden zehn Nationalfeiertage eingeführt und jedes Jahr offiziell begangen. Im Zentrum der Feiern stand der Kaiser. Das moderne Japan verankerte sich so tief in der Geschichte, die in vielfältigster Weise umgeschrieben und öffentlich gestaltet wurde. Im Kaiser fanden Geschichte und Gegenwart zusammen, der Monarch verkörperte beides, in ihm erhielt das neue Japan eine historische und zugleich religiöse Legitimität.

Ein derartiges Monopol als Repräsentanten von Nation und Staat erreichten die europäischen Monarchen nicht. Dafür war die Geschichte europäischer Staaten und ihrer Dynastien zu reich an Brüchen, in denen Dynastien und Staaten aufstiegen und untergingen, Territorien die Zugehörigkeit zu Staat und Dynastie wechselten, zu reich auch an Symbol- und Machtkonkurrenten im Innern. Gleichwohl, auch junge Staaten, sogar solche, die auf dem internationalen hocharistokratischen Markt der Thronfähigen erst nach mehreren vergeblichen Anläufen einen Monarchen zu gewinnen vermochten, setzten auf die Integrationskraft der Institution Monarchie. Mit Erfolg. So zum Beispiel in Rumänien 1866. Damals setzten die Staatsorgane den einheimischen Fürsten ab, unter dem kurz zuvor die Union der beiden osmanischen Provinzen Moldau und Walachei gelungen war. Nur ein fremder Fürst – so die Leitidee rumänischer Reformer – ließ hoffen, die Oligarchie der Großbojaren ausschalten und eine feste Erbfolge durchsetzen zu können. Die Wahl eines belgischen

Prinzen scheiterte am Einspruch des französischen Kaisers, den zweiten Kandidaten aus dem Hause Hohenzollern-Sigmaringen lehnten England, Russland und das Osmanische Reich ab. Die rumänischen Institutionen setzten sich diesmal durch; ihnen half die internationale Krise von 1866, der Krieg im Deutschen Bund um die künftige Gestalt Deutschlands. Der neue Fürst Carol I., 1881 zum König erhöht, erfüllte die Hoffnungen der Reformer. 1878 bewährte er sich militärisch im Krieg gegen das Osmanische Reich; im Innern entwickelte er sich zu einem konstitutionellen Monarchen.

### *Die britische Monarchin war nicht nur in das familiäre Netz der europäischen Hocharistokratie eingebunden, als Monarchin einer Weltmacht war sie das Oberhaupt von Fürsten in aller Welt.*

Von anderer Art waren die Integrationsleistungen der britischen Monarchie. Dieser imperialistische Nationalstaat setzte die Monarchie als Integrationskraft höchst flexibel ein, jeweils angepasst an die sich verändernden Bedingungen in den verschiedenen Zonen des Empires, in denen Staat und Herrschaft Unterschiedliches bedeuteten. In der Symbiose von Krone und Empire wurde die Monarchie imperial, das Empire monarchisch (David Cannadine). Im Mutterland entstand eine parlamentarische Monarchie, im Empire repräsentierte die Monarchie die mächtige Kolonialmacht. Dass mit Victoria viele Jahrzehnte eine Frau die Krone trug, hat den Rückzug der Monarchie von den institutionellen Schalthebeln der Macht erleichtert. Das schwächte die Monarchie nicht, es stärkte vielmehr ihre politisch-gesellschaftliche Integrationskraft. Bedeutungsgewinn durch Machtverlust.

Die Monarchie war im Empire allgegenwärtig: Landschaften tragen Namen britischer Monarchen, Städte werden mit ihren Statuen überzogen, zentrale Straßen und Plätze nach ihnen benannt, Briefkästen, Münzen und Orden zeigen ihre Zeichen, in den Kirchen wird für sie gebetet, in den Schulen hängt ihr Bild, die Armee mit Soldaten aus dem gesamten Empire präsentiert sich königlich, ebenso die Verwaltung.

Die Thronjubiläen wurden immer aufwendiger und auch populärer. Einen Höhepunkt bringt das Jahr 1897. Vor 60 Jahren war Victoria zur Königin des Vereinigten Königreichs von Großbritannien und Irland gekrönt worden, vor 20 Jahren hatte sie den Titel Kaiserin von Indien angenommen. 50.000 Soldaten aus allen Teilen des Empires eskortieren die Königin und Kaiserin durch London, inmitten der Fürsten aus dem Empire präsentiert sich die britische Monarchin als „King of Kings“ im Empire und als „Lord of Lords“ in Großbritannien. Die britische Monarchin war nicht nur in das familiäre Netz der europäischen Hocharistokratie eingebunden, als Monarchin einer Weltmacht war sie das Oberhaupt von Fürsten in aller Welt. Das britische Empire trat als ein Empire von Königen vor die Öffentlichkeit. Das bedeutete in den verschiedenen Teilen des Empires sehr Unterschiedliches. Doch überall war die britische Verwaltung auch in den Jahrzehnten stärkerer staatlicher Durchdringung des Empire darauf angewiesen, mit den regionalen Machthabern zu kooperieren. Anders hätte sich dieses Imperium nicht steuern lassen.

Jedes Imperium, so Jürgen Osterhamels globale Einschätzung, ist im Kern ein Zwangsgehäuse. Aber nicht nur. Es muss sich einfügen in die Strukturen der Regionen, die es umfasst. In Indien hieß das: Das Netz von Beziehungen zwischen Königen unterschiedlicher Rangstufen wurde unter britischer Oberherrschaft übernommen, verändert, aber auch stabilisiert. Es hielten sich in der britischen Zeit annähernd 600 solcher „little kingdoms“. Die traditionellen Durbars, Hofstage, auf denen den Fürsten gehuldigt wird, wurden fortgeführt, nun aber hierarchisch ausgerichtet auf die britische Monarchie. Sie stellte sich so in die Nachfolge des Mogul-Reiches.

#### **4. „Monarchiesterben“ im 20. Jahrhundert**

Die Monarchie im 19. Jahrhundert trat in vielen Gestalten auf. Ihre Fähigkeit, sich anzupassen und so ihre Integrationskraft zu bewahren, gab ihr die Kraft zur Selbstbehauptung. Im 20. Jahrhundert wurde das erheblich schwieriger. Die beiden Weltkriege bewirkten „zwei Schübe von Monarchiesterben“ (Heinz Gollwitzer). Es traf die Kriegsverlierer. Hier zeigt sich noch einmal die Ursprungsverbindung von Monarchie und Krieg. Doch nun kam zweierlei hinzu.

Schon der Erste Weltkrieg wurde zu einem Weltanschauungskrieg. Den Siegern unter der Führung der USA, die neue republikanische Weltmacht der Zukunft, galt die Form der Monarchie, wie sie in den Verliererstaaten bestand, als ein Fortschrittshemmnis, das zu beseitigen zu ihren Kriegszielen gehörte. Am Ende des Zweiten Weltkriegs kam es dann zu einer zweiten Welle von Republikanisierung, als die Sowjetunion die Monarchien in Südosteuropa beseitigte, das nun zu ihrem Herrschaftsbereich gehörte. Doch auch in den demokratischen Teilen der Welt setzte sich im 20. Jahrhundert eine Entwicklung fort, die schon das 19. kennzeichnete: Die Monarchie muss sich wie jede andere Institution durch Leistung für Staat und Gesellschaft legitimieren. In Europa, und nicht nur dort, war diese Legitimation durch Leistung gebunden an ihre Bereitschaft und Fähigkeit, sich zu nationalisieren und zu demokratisieren.

### *Nationalisiert hatten sich im 19. Jahrhundert alle deutschen Monarchien, sie waren bis 1914 auch auf dem Wege der Demokratisierung, in einigen Ländern konnte man schon von parlamentarischen Monarchien sprechen.*

Nationalisiert hatten sich im 19. Jahrhundert alle deutschen Monarchien, sie waren bis 1914 auch auf dem Wege der Demokratisierung, in einigen Ländern konnte man schon von parlamentarischen Monarchien sprechen. Doch die Niederlage im Ersten Weltkrieg, vor allem die Flucht des Kaisers, besiegelten den Untergang der Institution Monarchie in Deutschland. Der Krieg erschaffte den Monarchen und stürzte ihn. So war es immer gewesen, 1918 bestätigt diese historische Grundregel.

Nationalisierung der Monarchie war in Nationalstaaten möglich, nicht aber in multinationalen Reichen. Die Habsburgermonarchie und das Osmanische Reich brachen auseinander, als ihre Monarchen im Krieg unterlagen. Die Zeit der staatlichen Integration von Nationen unter einem gemeinsamen Monarchen war dort vorbei. □



Prof. Dr. Frank-Lothar Kroll moderierte die Diskussionen, bei denen es um den Themenbereich „Der Monarch in Verfassung und politischem Prozess“ ging.

Er ist Professor für Europäische Geschichte an der Technischen Universität Chemnitz.



Prof. Dr. Hans-Michael Körner, Professor für Didaktik der Geschichte an der Universität München, moderierte die

Podiumsgespräche der zweiten Sektion des Symposiums zum Thema „Repräsentation und Inszenierung“.

# Das Monarchische Prinzip im einzelstaatlichen Vergleich. Bayern und Baden

Cajetan von Aretin

Die Monarchie des 19. Jahrhunderts strahlt bis heute eine merkwürdige Faszination aus. Obwohl diese Staatsform in Deutschland seit über 90 Jahren abgeschafft ist, sind fürstliche Personalien weiterhin ein beliebtes Thema der deutschen Medien. Enthüllungen beispielsweise über den Geisteszustand von König Ludwig II. von Bayern zählen auch mehr als 120 Jahre nach dessen Tod noch zu den Garantien medialer Aufmerksamkeit. Die Wissenschaft dagegen begegnet der konstitutionellen Monarchie als Staatsform weiterhin mit Skepsis. Obwohl das sogenannte „Monarchische Prinzip“ das entscheidende Wesensmerkmal aller deutschen Verfassungen des 19. Jahrhunderts war, spielt es meist nur als Versatzstück eine Rolle, das ebenso fleißig erwähnt wird wie inhaltlich vernachlässigt. Historische Darstellungen betonen statt der Idee der konstitutionellen Monarchie mehr deren Scheitern. Das „Monarchische Prinzip“ als Idee der konstitutionellen Monarchie fristet ein Schatten-dasein.

Nach den Diskussionen um den Charakter der konstitutionellen Monarchie als Staatsform im Übergang beschäftigt sich die Wissenschaft erst seit Kurzem wieder mit diesem Staatskonzept des 19. Jahrhunderts. Während z. B. die Dissertation von Ronald Hoffmann bislang viel zu wenig Beachtung gefunden hat, hat das Staatsgutachten zum Kulturgüterstreit in Baden Aufsehen erregt. Es ist der jüngste Fall, in dem 90 Jahre nach der Revolution das „Monarchische Prinzip“ noch einmal auf der Tagesordnung der Politik gestanden hat. Das umfangreiche Werk der Professoren Laufs, Mahrenholz, Mertens, Rödel, Schröder und Willoweit nimmt auch zu den Grundlagen der deutschen Monarchien umfassend Stellung. Das „Monarchische Prinzip“ findet in dieser Arbeit indes keine Berücksichtigung. Gerade deshalb habe ich mein Thema auf Baden ausgedehnt.

## I. Das Monarchische Prinzip und seine Komponenten

Das „Monarchische Prinzip“ bildete als Staatskonzept den wesentlichen Grundsatz des deutschen Staatsrechts im 19. Jahrhundert. Dabei war es zum einen Basis für die Selbstdefinition der deutschen Monarchien und zum anderen das zentrale staatsrechtliche Element, das die Mitglieder des Deutschen Bundes und später des Deutschen Reiches bis 1918 miteinander verband.

Das Monarchische Prinzip ist auf dem Wiener Kongress fixiert worden und findet sich in Art. 57 der Wiener Schlussakte (WSA) vom 15. Mai 1820: „Da der deutsche Bund, mit Ausnahme der freien Städte, aus souverainen Fürsten besteht, so muß dem hierdurch gegebenen Grundbegriffe zufolge die gesamte Staats-Gewalt in dem Oberhaupte des Staats vereinigt bleiben, und der Souverain kann durch eine landständische Verfassung nur in der Ausübung bestimmter Rechte an die Mitwirkung der Stände gebunden werden.“

Das „Monarchische Prinzip“ sieht demnach im Landesfürsten den souveränen Inhaber der Staatsgewalt, der nur durch die Verfassung an „die Mitwirkung der Stände gebunden“ ist.



Dr. Cajetan Freiherr von Aretin, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Deutsche Rechtsgeschichte und Juristische Zeitgeschichte der Universität München

Das Monarchische Prinzip ist mit dem Verfassungsgedanken verbunden, seitdem der Begriff in das Staatsrecht eingeführt wurde. Daher besteht aus meiner Sicht das Monarchische Prinzip aus zwei Hauptkomponenten, der Bindung des Souveräns durch eine Verfassung und der Fürstensouveränität.

### 1. Bindung durch eine Verfassung

Die Einbindung des Monarchen in eine Staatsverfassung bedeutete das moderne Element des monarchischen Prinzips. Der Fürst stand nicht mehr außerhalb der Gesetze, sondern war ebenso wie seine Untertanen der Verfassung unterworfen. Die Umsetzung dieser Vorgabe erfolgte allerdings in den Staaten des Deutschen Bundes nicht in gleicher Weise.

*Das Monarchische Prinzip ist mit dem Verfassungsgedanken verbunden, seitdem der Begriff in das Staatsrecht eingeführt wurde.*

Zum einen ergingen die Verfassungen zu unterschiedlichen Zeitpunkten. So gehören die Verfassungen Bayerns vom 26. Mai 1818 und Badens vom 22. August 1818 zu den Verfassungen des „Frühkonstitutionalismus“. In Sachsen aber erging die Verfassung erst am 4. September 1831. Und in Preußen wurde erst am 31. Januar 1850 eine Verfassung eingeführt.

Diese Verfassungen schufen in Deutschland den modernen Rechtsstaat und boten die Basis für eine einheitliche Staatsorganisation. Da die einmal gegebenen Verfassungen nach Art. 56 WSA „nur auf verfassungsmäßigem Wege wieder abgeändert werden“, war die Machtbeteiligung der Stände garantiert. Damit knüpften die monarchischen Staatsverfassungen an die Modernität der republikanischen Revolutionsverfassungen an. Revolutionär aber waren

diese Verfassungen in dem Sinne nicht, als sie die bestehende Staatsordnung nicht umwälzen, sondern bewahren wollten. Dieser konservative Faktor, der an die Entwicklung des aufgeklärten Absolutismus anknüpfte, machte die zweite Komponente des „Monarchischen Prinzips“ aus, die Fürstensouveränität.

### 2. Die Fürstensouveränität

Der Begriff der „Fürstensouveränität“ ist eng verknüpft mit dem Staatsbegriff, denn souverän war der Landesfürst in seiner Funktion als Staat. Wer heute von „Staat“ spricht, versteht darunter regelmäßig eine juristische Person des öffentlichen Rechts. Der moderne Staat kann selbst Eigentum erwerben, Träger von Rechten und Pflichten sein und handelt nur durch Organe. Dieses Verständnis verwendet jedoch den allgemeinen Begriff „Staat“ eingeeignet auf die spezifische Staatsform der Republik. Damit unterscheidet er sich grundlegend von der historischen Begrifflichkeit: Denn „Staat“ meint allgemein nur eine politische Ordnung, die nach der Drei-Elementen-Lehre Jellineks durch die Merkmale Staatsvolk, Staatsgebiet und Staatsgewalt geprägt ist. Welchen Charakter der Staat hat, hängt von der Staatsform ab. Nach dem Monarchischen Prinzip existiert der Staat eben nicht als juristische Person, sondern in der natürlichen Person des Monarchen.

Dieser personale Staatsbegriff entsprach der tradierten Auffassung von Monarchie. Sichtbar wird dieser Staatsbegriff an der Einbindung der Reichsstände in das Heilige Römische Reich, wo sich die Reichsstandschaft über den persönlichen Leheneid vermittelt hatte. Ein Eid kann nur von einer natürlichen Person geleistet werden, die Reichsstände besaßen also ihre Herrschaftsrechte in persönlicher Trägerschaft und nicht für einen abstrakten Staat. Der Fürst selbst besaß damit Staatsqualität und war in seiner Person Reichsstand. Dieses Staatsverständnis bestand bis zum Ende des Reichs 1806.

Nach der Napoleonischen Ära stand der Wiener Kongress vor der Frage, auf welchem Staatsbegriff die Neuordnung Deutschlands nach 1815 basieren sollte: Einerseits erfolgte keine „Restauration“ der Struktur des Heiligen Römischen Reichs. Stattdessen wählten die Fürsten einen Staatenbund ohne übergeordnete Institution, also ohne Kaiser und ohne ein Bundesgericht, sondern nur mit einer Bundesversammlung. Andererseits war der republikanische Staatsbegriff kein Vorbild, denn die damit verbundene Idee der Volkssouveränität definierte das Volk als Ursprung und Träger der Staatsgewalt. Demgegenüber sahen sich die deutschen Fürsten selbst weiterhin als alleinige Träger der Staatsgewalt. Der Volkssouveränität stellte der Wiener Kongress daher die Fürstensouveränität gegenüber. Souverän war demnach der Landesfürst, der in seiner Funktion als Staat Inhaber aller Staatsgewalt sein sollte.

Dies ist in allen deutschen Verfassungen ähnlich formuliert. Demnach besaß der Herrscher alle Rechte der Staatsgewalt, die nicht ausdrücklich einer anderen Institution zugewiesen war. Bei den „oktroierten“ Verfassungen waren auch diese Rechte Dritter nur durch die freiwillige Machtentäußerung des Monarchen legitimiert. Der Fürst besaß als Staatsträger die Herrschaft über alle drei Gewalten:

Während die Exekutive grundsätzlich alleine dem Herrscher zustand, war seine Staatsgewalt über die Legislative durch die Mitwirkung der Parlamente beschränkt beim Budgetrecht, Verfassungsänderungen und Gesetzen über „die Freyheit der Personen oder das

*Eigenthum der Staatsangehörigen“.* Doch vor allem das Budgetrecht erwies sich als wirkungsvolle „Angriffswaffe“ des Parlaments für einen mittelbaren Zugriff auf die Exekutive, die an die Gesetze gebunden war. Der Herrschaft der Parlamente entzogen waren regelmäßig die äußeren Angelegenheiten, das Militär und die innere Verwaltung. Auch die Gerichtsbarkeit „ging“ vom Fürsten „aus“, war aber „unabhängig innerhalb der Grenzen ihrer Kompetenz“.

Dabei trat in der Staatssymbolik der fürstensouveräne Aspekt dieser Staatsauffassung in den Vordergrund, weil er weiterhin die Basis der Staatsordnung war:

- Deshalb trugen die Länder die Familienwappen ihrer Dynastien,
- deshalb wurde das Militär auf die Person des Monarchen vereidigt,
- deshalb wurden die diplomatischen Vertreter beim Monarchen akkreditiert,
- deshalb ergingen die Gerichtsurteile im Namen des Herrschers,
- deshalb waren die Monarchen in ihrer Person Vertragspartner. Während heute völkerrechtliche Verträge im Namen der „Bundesrepublik Deutschland“ geschlossen werden, waren es in der Deutschen Bundesakte vom 8. Juni 1815 „die souverainen Fürsten und freien Städte Deutschlands, die übereingekommen sind, sich zu einem beständigen Bunde zu vereinigen und keine von ihnen vertretenen Staaten.“

Reiz und Fluch des Monarchischen Prinzips lag in der Verknüpfung des fürstlichen Staatsanspruchs mit dem Machtpotential in den Rechten des Parlaments. Je mehr sich das parlamentarische Element mit der stürmischen politischen Entwicklung verselbständigte, desto problematischer wurde die entstehende Kluft zum fürstlichen Staatsanspruch.

## II. Die Probleme des Monarchischen Prinzips

Als Probleme des Monarchischen Prinzips erwiesen sich vor allem der Staatsbegriff und die Domänenfrage.

### 1. Der Staatsbegriff

Keine deutsche Verfassung hat den Staatsbegriff definiert. Der Charakter als Fürstenstaat ergab sich nur mittelbar, weil die Fürsten Souveränität und Staatlichkeit erhielten.

Damit konnte man den Staatsbegriff auch umdeuten. In dem Umfang, in dem die Machtbefugnisse faktisch immer stärker vom Monarchen auf die Minister und das Parlament übergingen, entwickelte sich in der Staatsrechtslehre die Vorstellung, die deutschen Monarchien seien bereits Staaten als juristische Personen des öffentlichen Rechts.

Doch diese Fehldeutung widersprach den Kernaussagen der Verfassung. So passte z. B. in Baden der Charakter der „oktroierten“ Verfassung nicht in das neue Staatsverständnis. Schon der Badische Staatsrechtler Carl v. Rotteck behauptete deshalb, dass die Verfassung wegen der großen Zustimmung, die sie gefunden habe, den Charakter einer mit den Ständen vereinbarten Verfassung erhalten habe. Diese Interpretation, eine einseitige Willenserklärung durch Zustimmung des Adressaten in eine zweiseitige Willenserklärung umzudeuten, ist offensichtlich abwegig. Otto Mayer urteilte daher schon 1908: „Die deutschen Professoren haben, ohne alle Beihilfe, den Staat zur juristischen Person ernannt“. Besonders deutlich wurden die damit verbundenen Probleme in der Domänenfrage.

## 2. Die Domänenfrage

Die Domänenfrage behandelte das Eigentum am Staatsgut und entschied damit zugleich über den Staatsbegriff. Sie war damit eine der heikelsten Staatsrechtsfragen.

Das Monarchische Prinzip wies das Eigentum dem Herrscherhaus zu. Das war auch nicht verwunderlich, denn es handelte sich dabei um die alten Familienvermögen der Dynastien, die seit dem Mittelalter um Lehen und Hoheitsrechte erweitert worden waren.

Eigentümer waren Hausfideikommiss, meist aus dem 17. Jahrhundert. Ein Fideikommiss ist heute am ehesten einer Stiftung ähnlich. Das Vermögen war als Kapital gebunden. Besitz und Nutzgenuss standen bei den dynastischen Hausfideikommissen dem Erstgeborenen zu, der zugleich Landesfürst war. In Baden definierte § 59 I BadVU, dass die Domänen „nach allgemein anerkannten Grundsätzen des Staats- und Fürstenrechts unstreitiges Patrimonialeigentum des Regenten und seiner Familie sind“.

Deutet man den Begriff „Staat“ aber in eine juristische Person um, so entstand eine neue Person, die die Domänen erworben haben sollte. Heikel war der Nachweis des Erwerbs. Erwerbsakte konnten nicht existieren und die Fürsten waren nicht gewillt, sich ihr Hausvermögen weginterpretieren zu lassen. Daher war die politische Staatsliteratur darauf angewiesen, das Eigentum an den Domänen zu fordern oder zu erklären, die Domänen seien bereits Eigentum des selbst definierten Staates geworden.

In der Eigentumszuordnung der Domänen wurde die Fürstensouveränität in seinen Konsequenzen sichtbar: Die private und die öffentliche Funktion des Herrschers als Familien- und Staatsoberhaupt war erhalten geblieben und basierte weiterhin auf dem fideikommissrechtlichen Verständnis von Würde und Funktion der Dynastie. Das Staatsvermögen als dynastisches Privatvermögen war Ziel der Verfassungen, weil es dem Monarchischen Prinzip entsprach. Die Übertragung der Domänen auf einen selbständigen Staat hätte eine Umwälzung des Fürstentums in eine parlamentarische Monarchie und damit in eine Republik bedingt und eine Verfassungsrevision erfordert. Mangels Verfassungsrevision blieb auch die Domänenfrage ungelöst.

Unausweichlich wurde die Domänenfrage 1918, denn die gestürzten Monarchen verlangten von ihren Nachfolgerepubliken ihr Hausvermögen heraus. In den dabei gefundenen Lösungen erwiesen sich die neueren Ansichten der Staatsrechtler als unhaltbar. Deshalb wurden in allen deutschen Staaten Konsenslösungen erzielt oder gerichtlich erzwungen. So stellten in Bayern alle nach der Revolution erstellten Gutachten fest, dass eine Übertragung des Wittelsbacher Hausvermögens bis 1918 nicht erfolgt war. Während Konrad Beyerle die Herausgabe forderte, räumten die Gutachten von Justiz- und Finanzministerium nur einen Ersatzanspruch in Höhe des Güterwertes des Hausvermögens ein. Für die acht thüringischen Länder hat Ronald Hoffmann nachgewiesen, dass „keine einzige Regelung“ bestand, „nach der die Domänen Staatseigentum waren und der Landesherren als Ausgleich eine Zivilliste erhielt“.

Nur in Baden erfolgte ein entschädigungsloser Übergang von Hausvermögen in Staatseigentum – aber erst 2009 im Rahmen des Kulturgüterstreits. Das Staatsgutachten verknüpfte das Eigentum an den Kunstsammlungen mit der Domänenfrage, weil deren Rechtsschicksal einheitlich gewesen sei. Tatsächlich hatte die Verfassungsgebende Nationalversammlung am 25. März 1919 mit

dem Großherzog einen Vertrag über die „Ablösung“ der Domänenrechte geschlossen. Die Kunstsammlungen jedoch wurden nach § 66 BadVerf 1919 freies Privatvermögen. 1930 wurden die Gemälde und Kupferstiche mit dem „Gesetz über den Ankauf der im Eigentum der ehem. Großherzogin Hilda von Baden stehenden Kunstwerke der Badischen Kunsthalle und des Kupferstichkabinetts in Karlsruhe“ in Staatseigentum überführt. Die übrigen Kunstsammlungen blieben privat.

Das Staatsgutachten Baden hat 2008 diese als Gesetz erlassene Rechtsauffassung als irrtümlich gerügt. Die Kunstsammlungen seien Zubehör („Pertinenz“) der Landeshoheit gewesen. Dieser Erwerb folge aus einer Übertragung der Regeln über das Aussterben der Dynastie im Mannesstamm auf den Fall der Revolution. Dazu ist Folgendes anzumerken:

1. Zubehör gibt es nur an Sachen, nicht an Rechten, auch nicht an Hoheitsrechten.

2. Eine Revolution hat rechtlich mit einem Erwerb von Todes wegen nichts zu tun. Vor allem hat das Haus Baden ihr fingiertes „Aussterben“ recht munter überlebt.

3. Die beiden Gesetze von 1919 und 1930 haben die Frage, wer Eigentümer der Kunstsammlungen war, zugunsten des Hauses Baden entschieden. Diese Entscheidung ist als Faktum rechtsverbindlich und kein Irrtum.

4. Die Geschichte des Fürstenrechts zeigt, dass selbst beim realen Aussterben des Mannesstammes Hausvermögen nicht an „Staatsnachfolger“ gingen. So sind zwei der bedeutendsten europäischen Kunstsammlungen, die der Medici und der Farnese, bei deren Thronverlust 1735 an die weiblichen Familienmitglieder übergegangen.

5. Zivilrechtlich hätte der revolutionsbedingte Wegfall des Eigentums Ersatzansprüche gegen den Staat ausgelöst. Diesen Rechtsautomatismus behandelt das Staatsgutachten Baden nicht. Auch in Bayern hat das Finanzministerium 1919 sein „Gutachten B“ auf Basis der „Pertinenz-Theorie“ erstellt. Dort war den Gutachtern der Aspekt des Ersatzanspruchs bewusst und sie fanden keine Möglichkeit, ihn zu verneinen mit der Folge, dass sie dem Haus Wittelsbach einen Ersatzanspruch in voller Höhe der verlorenen Vermögensrechte zugestehen mussten. Die „Pertinenz-Theorie“ als Begründung dieses Gutachtens erwies sich als so schwach, dass es dem Landtag nie vorgelegt wurde und der Berichterstatter im Haushaltsausschuss des Landtags für sie nur Spott übrig hatte: „Da aber die Kammergüter ein Annex der Landeshoheit sind – und das ist nun auch für den Juristen eine hochinteressante, überraschende Schwenkung – bleiben sie grundsätzlich, auch bei Verlust der Krone, im Staatseigentum“.

Die „Pertinenz-Theorie“ setzt sich damit über die historischen Fakten und die Aktenlage hinweg. Der eigentliche Erwerb zeigt sich in der Umetikettierung der streitigen Buchbestände in der Badischen Landesbibliothek auf den Staat. Sie erfolgte im Mai 2009.

### III. Das Monarchische Prinzip in der Staatspraxis

Trotz der Unterschiedlichkeit der deutschen monarchischen Verfassungen war bislang mehr von den Übereinstimmungen im Verfassungsrecht die Rede. Das liegt zum einen daran, dass das Monarchische Prinzip das verbindende Element der deutschen Verfassungen des 19. Jahrhunderts war. Zum anderen waren die Verfassungen im Übrigen eben doch nicht gleich, sondern jenseits

weniger übereinstimmender Regeln durchaus unterschiedlich und boten in sich geschlossene Rechtssysteme. Auf diese Weise können sich Verfassungshistoriker trefflich streiten. Die unterschiedlichen Auffassungen bei Ernst-Wolfgang Böckenförde und Ernst Rudolf Huber werden verständlich, wenn man berücksichtigt, dass der Schwerpunkt Hubers in seiner Deutschen Verfassungsgeschichte auf der Betrachtung der Preußischen Verfassung von 1850 liegt, während Böckenförde für seine Meinung mitunter die Bayerische Verfassung von 1818 heranzieht. Beide aber sprechen im Namen einer einheitlichen deutschen Verfassung.

### Die im Zuge des 19. Jahrhunderts qualitativ und quantitativ sich völlig veränderten Staatsaufgaben waren mit dem statischen Modell einer natürlichen Staatsperson nicht mehr zu bewältigen.

Dennoch bleibt die Frage, ob die Monarchie im 19. Jahrhundert die „Geschichte der Entleerung und Antiquierung einer einst zentralen Begrifflichkeit der europäischen Kultur“ war, wie Hans Boldt 1978 formuliert hat oder sich zu einer eigenständigen Staatsform entwickelt hat, die an den Gegebenheiten des 20. Jahrhunderts gescheitert ist.

Es ist kaum zu übersehen, dass sich die einseitige Machtkonzentration im Herrscher bereits in den 1820er Jahren als Auslaufmodell erwies. Die Veränderungen im Staatsverständnis schufen mit der Zeit eine Kluft zwischen der Verfassungstheorie und der Verfassungswirklichkeit, die auf Basis des Monarchischen Prinzips nicht mehr zu lösen war. Die im Zuge des 19. Jahrhunderts qualitativ und quantitativ sich völlig verändernden Staatsaufgaben waren mit dem statischen Modell einer natürlichen Staatsperson nicht mehr zu bewältigen. Die Monarchen und ihre Dynastien waren mit diesen Anforderungen bald physisch und psychisch überfordert. In der Folge war ihnen die Staatsleitung schon lange vor dem Ersten Weltkrieg entglitten. Die Ministerregierungen emanzipierten sich von der herrscherlichen Lenkung und suchten sich im Parlament ihre Mehrheiten.

Gleichwohl ist ebenso wenig zu übersehen, dass die konstitutionelle Monarchie flexibel genug war, die ungeheuren Veränderungen, mit denen das 19. Jahrhundert einherging, aufzunehmen und sich mit ihnen zu wandeln. Wenn es dem Deutschen Reich gelungen ist, zwischen 1870 und 1914 zu einer führenden Industrienation aufzusteigen, so lag das auch daran, dass sich das politische System als modern genug erwies, diesen Aufstieg zu ermöglichen und zu stabilisieren. Viele Zeitgenossen begriffen um die Jahrhundertwende daher die auf dem Monarchischen Prinzip basierende konstitutionelle Monarchie gerade als Faktor der Überlegenheit gegenüber den anderen Staatsformen.

Die Frage, ob das Monarchische Prinzip von Anfang an nur eine Staatsform im Übergang war, führt meines Erachtens zu nichts.

Erstens ist im Ergebnis jede Staatsform transitorisch – man muss nur lange genug warten. Die Zeit von 1815 bis 1918 waren eine Zeit umfassenden Wandels auf den verschiedensten Ebenen von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik. Gemessen daran sind 100 Jahre eine ziemlich lange Zeit, die unsere

heutige Demokratie noch nicht erreicht hat.

Zweitens war die Frage nach der dogmatischen Stabilität der konstitutionellen Monarchie der Staatspraxis herzlich egal. Nach den Stürmen von 1830 und 1848 stabilisierte sich die konstitutionelle Monarchie in allen deutschen Staaten und wurde bis zum Ersten Weltkrieg nicht mehr in Frage gestellt. Das waren seit 1848 immerhin 70 Jahre. In dieser Zeit hat sich auch die Monarchie gewandelt und die Fürsten zugunsten des Parlaments soweit entmachtet, bis sich ihre Aufgaben fast nur noch auf Repräsentation und Kulturpflege beschränkten. Aber diese Bereiche wurden nicht angetastet, galten als genuin monarchisch und erfüllten aus der Sicht des weit überwiegenden Teils der Bevölkerung auch den guten Zweck, das Gemeinwesen als übergeordnete verantwortliche Instanz durch wohlwollende Präsenz zu stabilisieren. Mit der Konzeption, dass der Fürst den Staat personifizierte, aber nicht notwendig die Staatsgewalt ausübte, war daher ein Status eingetreten, der nicht mehr viel mit der Konzeption der Wiener Schlussakte und den Verfassungstexten gemein hatte, aber politisch lebbar war.

Drittens ist unbestritten, dass die konstitutionelle Monarchie nicht an ihren dogmatischen Schwächen zugrunde ging, sondern in der Folge der katastrophalen Niederlage des Ersten Weltkriegs. Nach Lothar Machtan hat der klägliche Abgang der Monarchen und ihr persönliches Versagen in der Krise der militärischen Niederlage einen Übergang zur Republik als parlamentarische Monarchie verhindert. Ich sehe daneben ein anderes Element: Vielleicht zeigte sich im November 1918 ein letztes Mal ein Kernbestandteil des Monarchischen Prinzips: Zur Identität mit der Staatsgewalt gehörte die Verantwortung für das Staatsschicksal auch dann, wenn man persönlich keinen Einfluss mehr auf das politische und militärische Geschehen nehmen konnte. Und so waren es eben die deutschen Fürsten, die diese Niederlage verantworten mussten.

## IV. Ergebnis

Im Ergebnis sind zur Monarchieggeschichte des 19. Jahrhunderts drei Aussagen festzuhalten:

1. Die Staatsgeschichte des 19. Jahrhunderts kann nicht auf die Betrachtung der jeweiligen Verfassungen selbst, ihrer Aussagen, Ziele und Wandlungen verzichten. Da hier eine vergleichende Analyse nach wie vor aussteht, sind politische Analysen dieser Zeit m. E. unvollständig, die das damals gültige Verfassungsrecht nicht berücksichtigen.

2. Eine „Deutsche“ Verfassungsgeschichte findet dort ihre Grenzen, wo die Verfassungen der deutschen Staaten auf deren individuellen Rechtssystemen beruhen. Das umfasst die gesamte konkrete Ausgestaltung von Machtverteilung und -ausübung. Parallelen können nur dort gezogen werden, wo gleichartige Bestimmungen bestehen. Grundsätzlich gleichartig war deutschlandweit nur die Ausrichtung der Verfassungen auf das Monarchische Prinzip.

3. Die deutsche konstitutionelle Monarchie beruhte bis zur Revolution 1918 auf der Fürstensouveränität und nicht auf der Volkssouveränität oder der von Gerber eingeführten Idee der Staatssouveränität. Damit war der Staat mit dem Monarchen identifiziert und kannte keinen rechtssubjektiven Staat. Hans Boldt sagt deshalb deutlich: „Ihren Durchbruch erlebte die Idee der Volkssouveränität in Deutschland erst 1918“. □

# Der regierungsunfähige Monarch. Regentschaftsfälle in Baden, Preußen und Bayern

Katharina Weigand

## 1. Die Voraussetzungen

Blicken wir zuerst nach Baden: Baden gehört um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu den deutschen Mittelmächten und – wie u. a. auch Bayern – zu jenen süddeutschen Staaten, die bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts, seit 1818, eine Verfassung und eine partiell an der Politik beteiligte Volksvertretung vorweisen können. Seit 1806 wird Baden nicht mehr von einem Markgrafen oder dann von einem Kurfürsten, sondern von einem Großherzog regiert; die napoleonische Machtpolitik hat dies ermöglicht. Im Jahre 1852, am 24. April, stirbt in Karlsruhe Großherzog Leopold. Eigentlich müsste nun sein ältester Sohn, Erbgroßherzog Ludwig, geboren 1824, den badischen Thron bestiegen. Erbgroßherzog Ludwig ist damals jedoch bereits seit einigen Jahren schwer erkrankt, sowohl geistig als auch körperlich ist er nicht in der Lage, die Regierungsgeschäfte zu übernehmen. Die Geschicke Badens lenkt seit dem Tode von Großherzog Leopold Ludwigs zwei Jahre jüngerer Bruder Friedrich, er titelt als „Regent“. Vier Jahre später, im Herbst 1856, aber gibt Friedrich den Titel „Regent“, obwohl sein älterer Bruder noch lebt, wieder auf, um nun selbst den Titel „Großherzog“ anzunehmen. Ludwig II. stirbt 1858, Friedrich I. von Baden regiert bis 1907.

Wenden wir uns nach Preußen! Preußen gehört, spätestens seit dem Siebenjährigen Krieg, zu den europäischen Großmächten, den Königstitel führen die preußischen Herrscher bereits seit 1701. In die Reihe der deutschen Verfassungsstaaten reiht sich Preußen spät ein, vom 31. Januar 1850 datiert die oktrozierte preußische Verfassung. Seit 1840 regiert in Berlin König Friedrich Wilhelm IV., dessen Ehe mit der bayerischen Prinzessin Elisabeth kinderlos bleibt. Friedrich Wilhelm IV. erleidet Anfang Oktober 1857 offensichtlich einen Schlaganfall: Körperliche Schwäche geht seitdem einher mit „schwerer Zunge“ und manchmal auch Zuständen geistiger Verwirrung. Am 23. Oktober 1857 verfügt der preußische König jedoch selbst, dass sein Bruder, Prinz Wilhelm, der spätere Kaiser Wilhelm, für drei Monate als sein Stellvertreter die Regierungsgeschäfte leiten soll. Da es nicht zur erhofften Genesung kommt, beauftragt König Friedrich Wilhelm IV. seinen Bruder immer wieder mit einer dreimonatigen Stellvertretung, am 6. Januar, am 9. April sowie zuletzt am 25. Juni 1858. Als erneut die Verlängerung der Stellvertretung ansteht, wird in Preußen jedoch am 7. Oktober 1858 ein Erlass des Königs veröffentlicht, mit dem er dem Prinzen Wilhelm die Regentschaft überträgt. Diese Regentschaft währt bis zum 2. Januar 1861, dem Todestag Friedrich Wilhelms IV. Sein Nachfolger wird der bisherige Regent, der sich als Wilhelm I. kurze Zeit später feierlich in Königsberg zum König von Preußen krönen lässt.

Und was passiert in Bayern? Bayern, seit 1806 Königreich, ist der größte der deutschen Mittelstaaten, besitzt seit 1818 eine Verfassung und seit 1819 die sogenannte Ständeversammlung, die Volksvertretung des Königreichs Bayern. 1864 stirbt König Max II., sein Sohn, Ludwig II., besteigt im Alter von



Dr. Katharina Weigand, Akademische Oberrätin am Historischen Seminar der Universität München

19 Jahren den Thron. Der junge Herrscher ist unerfahren, kann sich gegen seine Minister nicht recht durchsetzen, flüchtet sich u. a. in außerordentlich teure Bauprojekte und steht schließlich, 1885/1886, vor einem derart immensen Schuldenberg, dass ihm die Pfändung droht. Am 8. Juni 1886 unterschreiben daraufhin der Psychiater Dr. Bernhard Gudden sowie drei weitere Ärzte ein Gutachten, das Ludwig II. aufgrund einer Geisteskrankheit für regierungsunfähig erklärt. Am darauffolgenden Tag wird die Entmündigung des Königs amtlich vollzogen, am 10. Juni wird dies der Öffentlichkeit mitgeteilt. Prinz Luitpold, der Onkel Ludwigs II., hat die Regentschaft übernommen. Ein erster Versuch, Ludwig II. von Hohenschwangau nach Schloss Berg zu bringen, scheitert in den frühen Morgenstunden des 10. Juni, ein zweiter Versuch gelingt in der Nacht vom 11. auf den 12. Juni. Am 13. Juni schließlich findet der König zusammen mit Dr. Gudden im Starnberger See den Tod. Auf dem bayerischen Thron folgt daraufhin Prinz Otto, der Bruder Ludwigs II., nach. Da Otto damals jedoch bereits seit Jahren aufgrund einer Geisteskrankheit unter dauernder Aufsicht von Pflegern lebt, besteht die Regentschaft fort, nun für König Otto. Erst Luitpolds Sohn, Prinz Ludwig, wird 1913, nachdem er seinerseits ein Jahr lang die Regentschaft für König Otto innehatte und obwohl dieser noch lebt, die Regentschaft beenden und sich selbst als Ludwig III. zum König erklären. König Otto stirbt 1916, zwei Jahre später beendet die Revolution die monarchische Herrschaft in Bayern.

## 2. Die Regentschaftsfälle: Baden, Preußen, Bayern

Auf den ersten Blick gleichen sich die geschilderten Fälle: drei Monarchen, die aufgrund einer Krankheit offensichtlich regierungsunfähig waren, worauf in Baden, in Preußen und in Bayern eine Regentschaft für die erkrankten Herrscher eingerichtet wurde. Bei näherem Hinse-

hen zeigen sich freilich erhebliche Unterschiede, die in ihrer je spezifischen Art Schlaglichter werfen nicht nur auf die Gestimmtheit der einzelnen Protagonisten oder darauf, ob es in den genannten drei Staaten bereits Regularien zur Krisenbewältigung gab – und was sollte eine ernstere Krise in einer Monarchie hervorrufen, als ein regierungsunfähiger Herrscher? Möglicherweise kann eine genauere Betrachtung der Einzelfälle dem Historiker letztendlich Hinweise geben auf die grundsätzliche Bedeutung und die Widerstandskraft der monarchischen Staatsform in der Mitte bzw. in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Wie wenig sich die Regentschaftsfälle in Baden, Preußen und Bayern tatsächlich ähneln, wird bereits deutlich, wenn man sich die Einzelheiten der Situationen verdeutlicht, die den Anlass boten für die jeweilige Regentschaftseinsetzung. In Baden stand eigentlich ein normaler Thronwechsel bevor. Mit dem Tode Großherzog Leopolds sollte sein Sohn Ludwig, der knapp 27jährige Erbgroßherzog, sein Nachfolger werden. Dies verhinderte freilich die schwere Erkrankung des Prinzen aus dem Hause Zähringen, die sich etwa Mitte der 1840er Jahre zum ersten Mal gezeigt hatte. Und wenn man die Beschreibungen seiner Symptome liest, dann muss man davon ausgehen, dass Ludwig von Baden tatsächlich regierungsunfähig war. Als Regent kam 1852 nur Ludwigs Bruder Friedrich in Frage, der nächste rechtmäßige Anwärter auf den badischen Thron gemäß der Sukzessionsordnung. Friedrich war zwar noch sehr jung, knapp 25 Jahre alt, aber er war volljährig und er war gesund, der Übernahme der Regentschaft stand daher nichts im Wege.

Ein wenig anders stellten sich die Umstände in Preußen dar. Der regierende Monarch, Friedrich Wilhelm IV., erlitt im Alter von 62 Jahren einen Schlaganfall, der aber nicht zum Tode, sondern zu einer dauernden Behinderung führte. Einen Sohn, der nach dem Tode des Königs den Thron bestiegen hätte, gab es nicht, der nächste sukzessionsfähige Agnat des Hauses Hohenzollern war der Bruder des Königs, Wilhelm, Prinz von Preußen, der damals bereits 60 Jahre alt war. Und während es in Baden 1852 zu keinerlei Auseinandersetzungen – innerhalb der Familie, unter den Ministern bzw. zwischen der Familie und den Ministern – gekommen war, zu Auseinandersetzungen darüber, ob denn die Notwendigkeit für eine Regentschaftseinsetzung überhaupt bestehe, war dies in Preußen anders. Denn zumindest diejenigen Minister, die dem Kreis der hochkonservativen Kamarilla rund um Friedrich Wilhelm IV. angehörten, fürchteten – zu Recht – nicht nur den persönlichen Machtverlust im Falle einer von Wilhelm ausgeübten Regentschaft, sondern einen gänzlichen politischen Richtungswechsel zu Gunsten der Liberalen. Daher versuchten sie, an ihrer Spitze Innenminister von Westfalen, eine Regentschaft so lange als möglich hinauszuzögern, was ihnen schließlich fast ein Jahr lang auch gelang. Gemeinsam mit dem König setzten sie insgesamt vier Mal durch, dass Wilhelm nicht mit der Regentschaft, sondern jeweils nur für drei Monate mit der Stellvertretung des Monarchen betraut wurde. Erst die im Herbst 1858 anstehende Wahl zum preußischen Abgeordnetenhaus und die damit verbundene Sorge, die Abgeordneten könnten ihrerseits das Thema Regentschaft ansprechen, führte dazu, dass sich die Mehrheit der Minister nun für eine Regentschaft aussprach, unter der Bedingung, dass Friedrich Wilhelm IV. selbst sie seinem Bruder antragen würde.

In Bayern sah die Situation gänzlich anders aus. Nicht erst 1885/1886 konnte man zu dem Urteil gelangen, dass das Verhalten Ludwigs II. von der Norm abweiche, man denke nur an die außerordentlich emotional aufgeladene Freundschaft mit Richard Wagner, an die Separatvorstellungen im Hof- und Nationaltheater, an die Verehrung des Königs für Ludwig XIV. von Frankreich oder an die wenig zeitgemäßen Wunschräume Ludwigs II., wie ein absoluter Monarch herrschen zu können. Vom Rückzug des Königs aus der Residenzstadt München, von seiner Scheu vor Menschen, die eigenen Minister eingeschlossen, hatten diese Minister jedoch über Jahre eher profitiert, sie hatten ihre faktischen Machtbefugnisse kräftig ausdehnen können. Erst zu dem Zeitpunkt, als Ludwig II. darüber nachdachte, das liberale Ministerium auszuwechseln und von nun an Minister aus dem konservativen Lager, das die Mehrheit der Abgeordneten stellte, zu berufen, und zwar als Preis für die Übernahme seiner Schulden durch den Landtag, erst zu diesem Zeitpunkt kam bei den liberalen Ministern der Gedanke auf, den König für geisteskrank erklären zu lassen. Die Regentschaft übernahm dann der 65jährige, zutiefst unpolitische Prinz Luitpold, da Ludwig II. keinen Sohn hatte und da sein jüngerer Bruder Otto – wie bereits erwähnt – schon seit längerem entmündigt war. Zur sogenannten Königskatastrophe weitete sich die bayerische Regentschaftsaffäre aus, als Ludwig II., wenige Tage nach seiner Entmündigung, im Starnberger See starb. Die mit seinem Tod verbundenen Gerüchte und Anschuldigungen haben den Beginn von Luitpolds Regentschaft stark belastet und u. a. dazu geführt, dass der Prinzregent alle Vorschläge, sich zu Lebzeiten von König Otto selbst zum König zu erklären, rundweg ablehnte. Dies wagte erst sein Sohn im Jahre 1913, der sich dann allerdings erheblicher Kritik ausgesetzt sah.

## 3. Die verfassungs- und hausrechtlichen Bestimmungen

Eklatante Unterschiede bei den genannten Regentschaftsfällen zeigen sich gleichermaßen hinsichtlich der hausrechtlichen bzw. verfassungsrechtlichen Richtlinien. In Baden war man am schlechtesten vorbereitet auf den Fall, der 1852 eintrat – und das, obwohl hier die Misere der Regierungsunfähigkeit des Thronfolgers bereits längere Zeit unübersehbar gewesen war. Weder die Hausgesetze noch die Verfassung enthielten entsprechende Passagen, wie bei einer Regierungsunfähigkeit zu verfahren sei. Großherzog Leopold hatte sogar jahrelang bewusst jegliche Berührung des Themas vermieden, ja untersagt, offensichtlich aus Scham über den Zustand seines ältesten Sohnes. Vielleicht hatte er – so makaber es klingen mag – darauf gehofft, dass Ludwig vor ihm sterben werde. Als Leopold 1852 schwer erkrankte, musste man in Karlsruhe nicht nur äußerst rasch handeln, sondern obendrein auf rechtlich unsicherem Terrain. Ohne hier ins Detail gehen zu können, muss darauf hingewiesen werden, dass man sich auf Artikel der Goldenen Bulle aus dem Jahre 1356 berief und schließlich in einer Art von kombiniertem Familien- und Ministerrat festlegte, dass der Erbgroßherzog – aufgrund seiner Krankheit – gleichsam aus der Thronfolge ausgeschieden sei, dass sein Bruder Friedrich also aus eigenem Recht die Regierung übernehmen könne. Quer zu dieser Argumentation stand freilich der Umstand, dass der kranke Prinz Ludwig seit 1852 als Ludwig II. gleichwohl den Titel eines Großherzogs führte. Aus Pietätsgründen hatte sein Bruder Friedrich darauf

bestanden, gegen die ursprünglichen Pläne der Familie und der Minister; er selbst begnügte sich mit dem Titel „Regent“.

In Preußen dagegen sprach Artikel 56 der Verfassung ganz klar aus, dass wenn „der König minderjährig oder sonst dauernd verhindert ist, selbst zu regieren, [...] derjenige Agnat, welcher der Krone am nächsten steht, die Regentschaft“ übernehme. Nachdem man sich also in Berlin im Herbst 1858 dazu durchgerungen hatte, nun doch eine Regentschaft einzurichten, gab es weder Zweifel, wem die Regentschaft zufallen würde, noch musste man fürchten, dass der preußische Landtag diese Vorgehensweise antasten konnte, das Verfahren war in gewisser Hinsicht verfassungsrechtlich untermauert. Als weiteren Vorteil, als zusätzliche Absicherung gegen Kritik, sah man im Kreis der Minister den Umstand an, dass der König einsah, dass er krank war, aber trotzdem noch selbst in der Lage war, dem Prinzen Wilhelm die Regentschaft anzutragen.

Bedeutend komplizierter stellte sich die Angelegenheit in Bayern dar, da die Minister, um es scharf zu formulieren, ganz allein den einsamen Plan gefasst hatten, den König zu entmündigen, auch um ihrem Hinauswurf zuvorzukommen. In der Familie Wittelsbach gab es durchaus Vorbehalte gegen ein solches Verfahren, außerdem handelten die Minister gegen den Willen des Königs – die Frage, ob Ludwig II. tatsächlich regierungsunfähig war oder nicht, bleibe einmal dahingestellt. Zwar beinhaltete die bayerische Verfassung einen Paragraphen, der die Regierungsunfähigkeit eines Monarchen thematisierte, doch der Situation des Jahres 1886 war er nicht wirklich angemessen. So heißt es in Titel II, Paragraph 11: „Sollte der Monarch durch irgend eine Ursache, die in ihrer Wirkung länger als ein Jahr dauert, an der Ausübung der Regierung gehindert werden, und für diesen Fall nicht selbst Vorsehung getroffen haben, oder treffen können, so findet mit Zustimmung der Stände, welchen die Verhinderungs-Ursachen anzuzeigen sind, gleichfalls die für den Fall der Minderjährigkeit bestimmte gesetzliche Regentschaft statt.“ Unklar war damit aber, ob eine solche Verhinderung allein schon durch dauerndes Schuldenmachen des Königs gegeben war, unklar war darüber hinaus, wer die Initiative zur Einsetzung der Regentschaft ergreifen dürfe. Und dabei hatte man noch nicht einmal das Problem berührt, wer feststellen könne, dass der König regierungsunfähig sei: die Minister oder etwa Mitglieder des Hauses Wittelsbach in einer Art „Familienrat“? Unumstritten war lediglich, dass „demjenigen volljährigen Agnaten“ die Regentschaft zufallen würde, „welcher nach der festgesetzten Erbfolge-Ordnung der Nächste ist“, und dies war Prinz Luitpold. Die bayerischen Minister, vor allem Johann Freiherr von Lutz und Krafft Graf von Craillsheim, setzten sich jedoch über alle zuvor genannten Bedenken hinweg und zogen die Entmündigung Ludwigs II. durch. Zu Hilfe kam ihnen dabei ein ärztliches Gutachten, das sie selbst in Auftrag gegeben hatten, und die nicht gänzlich von der Hand zu weisende Sorge, die vor allem den Prinzen Luitpold umtrieb, sein Neffe, Ludwig II., würde auch nach der ins Auge gefassten Übernahme der bis 1886 aufgelaufenen Schulden durch den Landtag von seinen Bauvorhaben nicht ablassen. Der drohende Skandal eines gepfändeten Königs war, mit allen denkbaren verhängnisvollen Auswirkungen für die Akzeptanz der monarchischen Staatsform, allein durch die Deckung der aktuellen Schulden wohl nicht dauerhaft aus der Welt zu schaffen.

#### 4. Die Rolle der Ärzte, der Minister und der Familien

Einen genaueren Blick verdient darüber hinaus die Frage, welche Rolle die zugezogenen Ärzte, die Minister und die jeweiligen Familien spielten. – Es kann kaum verwundern, dass im 19. Jahrhundert, im Jahrhundert der medizinischen und naturwissenschaftlichen Entdeckungen, Ärzte eine bedeutende Rolle zugewiesen bekamen, wenn zu klären war, ob ein Monarch regierungsunfähig war oder nicht. So waren Ärzte

#### *In Bayern wiederum waren die Minister, um ihr Ziel überhaupt erreichen zu können, ganz offensichtlich auf die Mithilfe von Ärzten angewiesen.*

tatsächlich in alle drei der hier betrachteten Regentschaftsfälle involviert. In Baden war dies 1852 geradezu eine Selbstverständlichkeit, schließlich war der Erbgroßherzog damals bereits seit Jahren in ärztlicher Behandlung. Kurz vor dem Zusammentreten des bereits erwähnten kombinierten Familien- und Ministerrats forderte das Staatsministerium drei Ärzte auf, ein weiteres, aktuelles Gutachten über den Gesundheitszustand des Prinzen Ludwig zu verfassen. Anhand dieses Gutachtens und anhand der Angaben des Offiziers, der dem Prinzen seit Jahren zur Seite stand, erklärten anschließend die beratenden Familienmitglieder und Minister den Erbgroßherzog für regierungsunfähig.

Auch in Preußen verzichtete man nicht auf das Urteil von Ärzten, doch stellte sich hier die Situation verwickelter dar. Denn da die herbeigezogenen Mediziner nicht in der Lage waren zu erklären, ob der Krankheitszustand Friedrich Wilhelms IV. dauerhaft sein werde, ob sich das Befinden des Königs in absehbarer Zeit bessern oder verschlechtern werde, neigten beide Parteien, sowohl die Gegner als auch die Befürworter einer Regentschaft, dazu, die ärztlichen Befunde in ihrem Sinne auszulegen.

In Bayern wiederum waren die Minister, um ihr Ziel überhaupt erreichen zu können, ganz offensichtlich auf die Mithilfe von Ärzten angewiesen. Prinz Luitpold zögerte u. a. aus legitimistischen Grundüberzeugungen, den von Lutz und Craillsheim vorgezeichneten Weg zu gehen, und in Teilen der Bevölkerung wurde dieser seltsame König gerade aufgrund seiner seltsamen und wunderlichen Lebensweise in einer nahezu mythischen Art und Weise verehrt: Erst seine Andersartigkeit, seine Entrücktheit machten ihn im bayerischen Altbayern anscheinend zu einem wahren Monarchen, der eben nicht wie jedermann war. Daher benötigten die bayerischen Minister dringend ein von ärztlicher Autorität getragenes Urteil, das die angenommene, die propagierte Regierungsunfähigkeit bestätigte. Im Auftrag dieser Minister hatte Gudden sein in vielerlei Hinsicht fragwürdiges Gutachten über den Geisteszustand Ludwigs II. verfasst.

Diese knappen Bemerkungen über die Rolle der herbeigezogenen Ärzte beinhalteten auch schon diverse Hinweise auf das Verhalten sowohl der Angehörigen als auch der Minister. Einige weitere Beobachtungen sind vonnöten. – In Baden ergriff eindeutig das Staatsministerium die Initiative, als man nicht mehr übersehen konnte, dass Großherzog Leopold so ernstlich erkrankt war, dass man mit seinem Ableben in Kürze rechnen musste. Unterstützt wurden die Minister bei ihrem Vorgehen von Mark-

graf Wilhelm, Leopolds Bruder, sowie von Großherzogin Sophie. Man kann sich außerdem kaum des Eindrucks erwehren, als habe die Familie regelrecht aufgetatmet, dass das Staatsministerium die Sache nun in die Hand nahm. Ganz anders gestaltete sich das Verhältnis zwischen Familienangehörigen und Ministern in Preußen. Während Königin Elisabeth es offensichtlich mit einigem Wohlwollen betrachtete, dass die hochkonservativen Minister die Einsetzung der Regentschaft hinauszögerten – und sei es nur, um den psychischen Zustand des Kranken zu schonen –, kam es zu erheblichen Spannungen zwischen Prinz Wilhelm und vor allem Innenminister Westphalen. Als sich Wilhelm im Oktober 1858 durchgesetzt hatte, dauerte es nur noch wenige Tage, bis der Innenminister seine Entlassungsurkunde in Händen hielt. In Bayern wiederum hat sich Prinz Luitpold, aufgeschreckt und eingeschüchtert von den düsteren Prognosen der Minister im Hinblick auf die Zukunft der Monarchie in Bayern, mehr oder weniger von diesen in die Pflicht nehmen lassen. Er, der zukünftige Regent, war zu keinem Zeitpunkt und in keiner Weise Herr des Verfahrens, die übrige Familie war kaum bis gar nicht involviert.

#### 5. Die Titelproblematik

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung war freilich auch, welchen Titel derjenige annahm, der für den regierungsunfähigen Monarchen einsprang. Die badischen Minister schlugen dem Prinzen Friedrich, unterstützt von den maßgeblichen Familienangehörigen, vor, 1852, mit dem Ableben seines Vaters, sofort den Titel „Großherzog“ anzunehmen. Einerseits war man überzeugt, dass Ludwig nie in der Lage sein werde, doch noch den Thron zu besteigen, andererseits hoffte man, auf diese Weise die Autorität des jungen Friedrich zu stärken. Aber dieser lehnte ein solches Vorgehen ab. Er brachte es offensichtlich nicht über das Herz, seinem kranken Bruder so etwas anzutun und Ludwig auf diese Weise quasi keinerlei Genesungschance mehr zuzubilligen. Dass Friedrich jedoch vier Jahre später – noch zu Lebzeiten seines Bruders – dann eben doch den Titel „Großherzog“ annahm, war das Resultat einer Ein-

flussnahme von außen. Im Zusammenhang mit der Vermählung des badischen Regenten mit der preußischen Prinzessin Luise übte der Berliner Hof massiven Druck auf Friedrich aus, den Titel „Regent“ mit jenem des „Großherzogs“ zu vertauschen, wobei diverse Überlegungen eine Rolle spielten. Anfang September 1856, wenige Tage vor den Hochzeitsfeierlichkeiten, hat Friedrich, unter erheblichen Gewissensbissen, den von Preußen geforderten Schritt schließlich vollzogen.

Leicht nachvollziehbar ist wiederum der Wunsch des Prinzen von Preußen, 1858 endlich mit der Regentschaft betraut zu werden. Die Stellvertretungen waren immer befristet gewesen, alle drei Monate musste Friedrich Wilhelm IV. einen neuen Erlass unterzeichnen. Als Stellvertreter seines Bruders waren Wilhelms Machtbefugnisse, verglichen mit denen eines Regenten, deutlich eingeschränkt; so konnte er sich erst nach seiner Berufung zum Regenten von jenen Ministern befreien, die diesen Schritt aus den unterschiedlichsten Gründen heraus so lange verhindert hatten. Der vergleichsweise rasche Tod Friedrich Wilhelms IV. Anfang 1861 hat es dann freilich nicht dazu kommen lassen, dass man auch in Berlin darüber nachzudenken begann, wie Wilhelm vorzeitig den Titel eines Königs von Preußen annehmen könne.

Dies aber war in Bayern durchaus ein Thema, da sich die Regentschaft für König Otto über viele Jahre hinzog. Von 1886 bis 1912, also mehr als 26 Jahre, agierte Luitpold als Reichsverweser und fand sich damit ab, dass einerseits seine Befugnisse laut Verfassung gegenüber denen eines Königs deutlich eingeschränkt waren und dass ihm andererseits die Zivilliste nicht zustand. Luitpolds Sohn dagegen wollte sich sofort nach dem Tod seines Vaters zum König erklären, allerdings musste dieser erste schlecht vorbereitete Vorstoß auf verfassungsrechtlich ungeklärtes Neuland rasch abgebrochen werden. Ein Jahr später, 1913, konnte er zwar sein Vorhaben – noch zu Lebzeiten von König Otto – tatsächlich umsetzen, aber dem neuen König Ludwig III. schlug daraufhin von den verschiedensten Seiten der Vorwurf des Staatsstreichs und der Missachtung des Gottesgnadentums entgegen. □

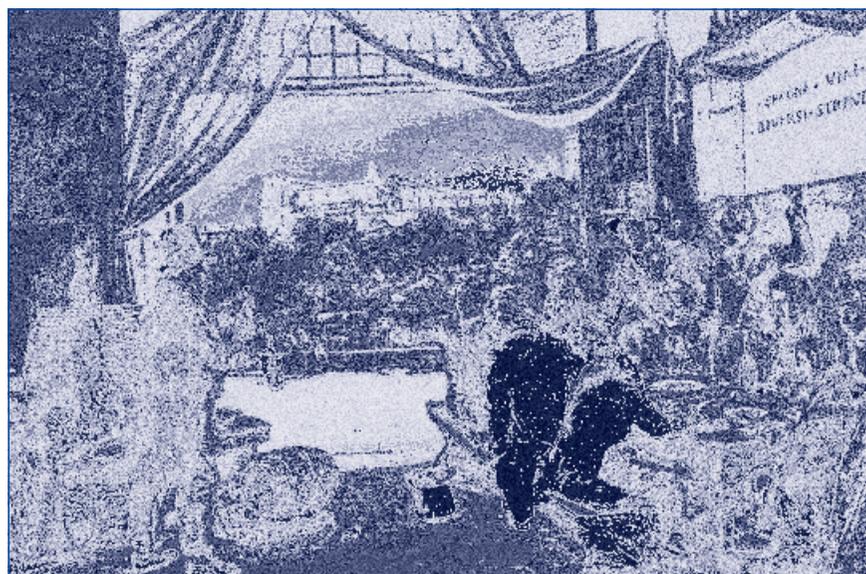


Foto: Bayer & Mitko-Artothek

#### Korrektur

Bei der Bildunterschrift unter die Abbildung des Gemäldes „Kronprinz Ludwig in der spanischen Schenke in Rom“ von Franz Ludwig Catel ist uns ein bedauerlicher Fehler unterlaufen. Anders als in debatte 3-2010, Seite 1, geschrieben, handelt es sich beim rechts stehenden Mann mit Weinglas nicht um den

Kronprinzen Ludwig von Bayern, sondern um Franz von Ringseis. Der Kronprinz hingegen sitzt links am Tisch, wendet sich gerade um und scheint noch etwas Wein zu bestellen. Wir danken den aufmerksamen Lesern unserer Zeitschrift, die uns auf diesen Fehler hingewiesen haben.

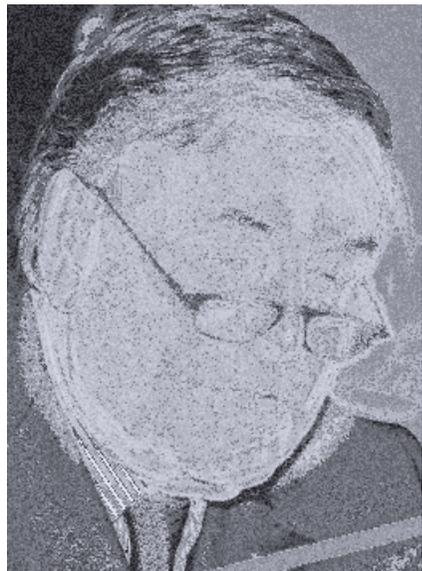
# Monarchische Repräsentation im Staatsporträt des 19. Jahrhunderts

Reinhold Baumstark

Dem Verständnis des Monarchenporträts im 19. Jahrhundert als eines Instrumentes zur Ausdeutung von Rang und Stellung eines Herrschers, als Mittel der Repräsentation von Macht und Majestät stellen sich mancherlei Hindernisse entgegen, zudem zögert die Kunstgeschichte, sich diesem Gebiet zu nähern. Im 19. Jahrhundert war die Zeit abgelaufen, in der bedeutende Künstler sich der Herausforderung des Herrscherlobs stellten, und wie Staub legt sich über diese Aufgabe Mittelmäßigkeit, traditionelle Befangenheit und mangelnder Mut zu neuen Lösungen. Der letzte Monarch, dem große Malerei galt, war Napoleon, dem ein David, ein Ingres, ein Gros die Aura von Majestät zu verleihen wussten. Auf den Feldern der unterschiedlichen Gattungen – dem Reiterbildnis, dem Schlachtenbild, dem formellen Staatsporträt, schließlich dem historischen Ereignisbild – wurden Konzeptionen gefunden, die sich als unvergesslich einprägen. Der die Alpen auf feurigem Ross überquerende General, der in der Eisigkeit des winterlichen Schlachtfeldes von Eylau wie ein Messias gefeierte Sieger, der selbst zu nächstlicher Stunde tätige Gesetzgeber, der nicht nur Skrofeln heilende sondern den Tod bezwingende Triumphator im Pesthaus von Jaffa, der sich im Angesicht des Papstes und einer illustren Hofgesellschaft selbst krönende Kaiser – all dies sind Bildprägungen von bezwingender Kraft, wie sie seither keinem Herrscher mehr zuteil wurden. Die entscheidenden Stoßrichtungen der Kunst des 19. Jahrhunderts hatten sich andere Ziele gesetzt. Und so lässt sich für die Geschichte des Monarchenbildes in Abwandlung eines berühmten Historikerwortes sagen: Am Ende war Napoleon.

## Beschaffenheit und Wesensart des Staatsporträts am Ende des Ancien Régime

Zunächst gilt es, Beschaffenheit und Wesensart des Staatsporträts genauer zu definieren. Hierzu sei der Blick auf das letzte Monarchenbild im *Ancien Régime* gerichtet, die späteste Ausformung einer bis dahin ungebrochenen Tradition. 1789 wurde im Salon des Louvre, der alle zwei Jahre stattfindenden, öffentlichen Ausstellung zeitgenössischer Kunst Frankreichs, das ganzfigurige, lebensgroße Bildnis König Ludwigs XVI. im Krönungsornat präsentiert, ein Werk des Malers Antoine François Callet. Das Bild schildert eine Präsenz des Königs, wie sie sich nur ein einziges Mal, zur Feier der Krönung, ergeben hatte, nun aber fünfzehn Jahre zurücklag. Seither waren die Regalien wie die Gewänder kein weiteres Mal genutzt worden. Damit koppelt sich das Gemälde aus einer zeitlichen Disposition aus, fixiert nicht mehr einen historischen Moment, sondern stellt sich in den Dienst einer überzeitlichen, das Begriffliche prägenden Vorstellung von der Monarchie. In ihm gerinnt das Prinzip königlicher Macht und Autorität zum Bild. Wie grundsätzlich dies gemeint ist, belegen die Geste der links aus dem Bild weisenden *Main de Justice* und die halb angeschnittene Personifikation der *Iustitia* auf der Thronehne am rechten Bildrand. Dass der Monarch das Recht verkörpert, es



Prof. Dr. Reinhold Baumstark, Honorarprofessor für Kunstgeschichte an der Universität München, Generaldirektor a. D. der Bayerischen Staatsgemäldesammlungen

setzt und in seinem Namen sprechen lässt, dass Herrschergewalt ihre ureigentliche Rechtfertigung aus der Gründung des Rechts bezieht, wird so unter den Bedeutungsebenen des Bildes verankert. Auch mit diesem Detail, mehr noch mit der pomphaften Schilderung der Gestalt im Krönungsornat, stellt sich Callet in die Tradition französischer Königporträts, die 1701 mit dem Bild Ludwigs XIV. von Hyacinthe Rigaud ein kaum mehr überbietbares Vorbild gesetzt und seither als wahrhaft königlicher Porträttypus unverzichtbaren Status erhalten hatte. Dieses Traditionsverständnis bewirkte zugleich, dass die Personifizierung der Herrschaftsgewalt durch den jeweiligen Träger des Amtes als ein Kontinuum innerhalb der Dynastie erfahren werden konnte. Damit erhalten wir erste Parameter für die Definition des Staatsporträts: ganzfigurig, lebensgroß, zum Betrachter gewendet, auf die Wirkungskraft der Präsenz von Regalien bauend, zugleich die Gewänder nicht wie sonst bei Porträts üblich als Schale um den Kern einer Person gelegt, sondern in der Inszenierung des Apparats die eigentliche Aussage suchend.

Doch ein Staatsporträt definiert sich nicht allein aus der Befriedigung des Schaubedürfnisses, es erfüllt ursächlichere Funktionen. Callets Porträt Ludwigs XVI. war im Auftrag der Krone entstanden. Zugleich mit dem Original war eine Reihe von Repliken bestellt worden, bestimmt zur Aufstellung im öffentlichen Raum von Ministerien, Gerichten, Rathäusern. Es war das offizielle Bild Ludwigs XVI. und der von ihm verkörperten Monarchie, es erhielt damit den Charakter eines Hoheitszeichens. Staatsrechtliche Akte konnten im Angesicht des Bildnisses vollzogen werden, das Porträt agierte dann als protokollarischer Stellvertreter des von ihm vergewärtigten Monarchen und zwar derart konkret, dass Akte der Unehrerbietung, etwa die Drehung des Rückens zum Bild, das Unterlassen der Entblößung des Kopfes, geahndet, dass Schmähungen des Bildes, erst recht dessen

physische Verletzung als Majestätsverbrechen abgeurteilt wurden. Diese Eigenschaft des Herrscherporträts, Hoheitsakte einfordern zu können, mussten zwei Jahre später Münchner Bürger painfully erfahren. Aus nichtigem Anlass hatten die Mitglieder des Inneren wie des Äußeren Rats angesichts des Vorwurfs von Majestätsbeleidigung und Hochverrat Abbitte zu leisten. Am 21. Mai 1791 vollzog sich die Zeremonie im zweiten Audienzsaal der Münchner Residenz: Unter einem Baldachin, hinter dem durch Stufen erhöhten rotsamtenen leeren Thronessels hing das Bildnis des Kurfürsten Karl Theodor, bewacht von Hartschieren der kurfürstlichen Leibwache. Indem die Bürger vor dem Bild kniend die Abbitteformel sprachen, agierten sie im Angesicht ihres Herrn, hatte bemalte Leinwand den Platz absoluter, die Bürger buchstäblich niederdrückender Macht eingenommen. Michael Schattenhofer hat auf diesen Vorfall hingewiesen und auch darauf, dass noch das Strafgesetzbuch für das Königreich Bayern aus dem Jahre 1813 im Artikel 311 festhält: „Wer ... die Person des Souverains oder dessen Regierungshandlungen durch Verläumdung, verachtenden Spott oder schimpfliche Schmähung herabzuwürdigen trachtet ... (soll) zur öffentlichen Abbitte vor dem Bildnis des Souverains und zu einbis vierjährigem geschäftigen Arbeitshause verurteilt werden, wenn nicht die Beschaffenheit der Handlungen in ein schwereres Verbrechen übergeht.“ Erst 1848 wurde in Bayern die Strafe der Abbitte vor dem Bild des Landesherrn aufgehoben.

Wir müssen noch einmal zum Bild Ludwigs XVI. zurückkehren. Dessen eigentliche Brisanz lag nicht im Status des Staatsporträts begründet, sondern im Datum seiner Entstehung, dem Zeitpunkt seiner ersten öffentlichen Präsentation. Der Salon war im August 1789 eröffnet worden, nachdem die Generalstände im Mai zusammengetreten waren und die Vertreter des Dritten Stand sich darüber empört gezeigt hatten, wie entwürdigend ihr offizielles schwarzes Kostüm von dem geschmückteren Habit der Nobilität abstach, nachdem am 14. Juli die Bastille gefallen war, nachdem die Autorität des Königs, von dem das Porträt Zeugnis abzulegen sucht, grundsätzlich erschüttert war. Wie das Relikt einer anderen Welt ragt das Bild in die Anfangsjahre der Revolution, und wie anachronistisch seine Aussagen dann werden sollten, lässt nur vier Jahre später ein anderes Bildzeugnis schlagartig deutlich werden. Jacques-Louis David hatte mit knappem Strich den Moment festgehalten, als der Zug, mit dem Marie-Antoinette am 16. Oktober 1793 zum Schafott gekarrt wurde, kurz unter seinem Fenster anhielt. Der Königin sind die Hände auf den Rücken gebunden, das Haar grob beschnitten, um der Klinge der Guillotine keinen zusätzlichen Widerstand entgegenzusetzen. Zahnlos, gealtert, mit gesenkten Augen, aber immer noch aufrechter Haltung, verhöhnt durch den Strich des Zeichners, bietet die Königin ein schauerliches Bild der Entwürdigung und Entrechtung. Von hier aus scheint eine Feier der Monarchie kaum mehr möglich, hätte der Gedanke, vermittels eines Bildes Herrschaft zu repräsentieren, ein Ende finde müssen.

Wir wissen, dass die Geschichte einen anderen Verlauf genommen hat, dass die monarchische Staatsform des Ancien Régime den Epochenbruch überstand und in ein weiteres Jahrhundert übertragen wurde, geändert zwar, immer mehr entpolitisiert, nun nicht mehr den Staat für sich reklamierend, sondern Nationen zugeordnet, zur Aufteilung von Macht in Konstitutionen gezwungen, aber doch an dem Zeichen-

system der Würde von Herrschaft festhaltend. Das Staatsporträt hatte nicht abgedankt, es behielt entscheidende Eigentümlichkeiten seiner Formen und Funktionen bei. Das erste Staatsporträt des 19. Jahrhunderts – sieht man von Bildnissen Napoleons ab – mag dies verdeutlichen.

## Das Bild des Monarchen im Krönungsornat

Das 1806 in Auftrag gegebene, dann wohl im folgenden Jahr entstandene ganzfigurige Bildnis von Moritz Kellerhoven zeigt Max I. Joseph in seiner neuen Würde als Monarch des am 1. Januar 1806 proklamierten Königreiches Bayern. Sofort wird ersichtlich, dass mit Übernahme des altehrwürdigen Ranges auch die Akzeptanz dessen bildlicher Hoheitsformeln einhergeht. Dem Typus nach lebt das Herrscherbild des *Ancien Régime* weiter fort, auch wenn die neue Zeit der pomphaften Inszenierung eine Absage erteilt und stattdessen Strenge und Austerität wirken lässt. Zurückgedrängt ist der Baldachin, entfallen der Teppich, die Falten des Gewandes formieren sich zu bündiger Klassizität, Farben wollen nun nicht mehr betören, sondern dokumentieren. Geblieben jedoch sind Grundaussagen: der Kristallisationspunkt der Krone als Signum der Macht auf der einen, der leere Thron auf der anderen Seite des Bildes, vor allem die Bedeutungsfülle des Krönungsgewandes als wappnender Aura seines Trägers. Der Mantel war wie auch die Kroninsignien erst im März 1807 aus Frankreich kommend in München eingetroffen, mehr als ein Jahr nach der Proklamierung des Königreiches. Zu einer Krönung ist es nicht gekommen, auch trat Max I. Joseph zu keinem Zeitpunkt im Krönungsstaat auf. Die kostspieligen Regalien erfüllten ihre Funktion allein durch schiere Existenz: In der Realität wie im Bild waren sie Zeichen von einer Bedeutungskraft weit über ihre eigentliche Dinglichkeit hinaus, sie wirkten als Werkzeuge des Nimbus der Monarchie.

Dieses erste Staatsporträt der nun königlichen Dynastie war für die Universität in Landshut in Auftrag gegeben worden. Dort sollte der Monarch, vertreten durch sein Bild, der zum Staatsdienst erzogenen Elite des Königreiches vor Augen stehen, auch dann, wenn studentische Ausschreitung nach Abbitte verlangte. Welche Bedeutung dem Anbringungsort eines Staatsporträts zukam, belegt ein weiteres Bildnis des Königs. Die um 1818 nur geringfügig veränderte, die Züge der Alterung aufnehmende neue Fassung war für die Ständerversammlung in München geschaffen, wo das Bild in der Apsis des Sitzungssaales auf den Fokus der Blicke der Abgeordneten ausgerichtet wurde, dort ständig verblieb, um nur bei Landtagseröffnungen durch das Porträt des dann regierenden Monarchen ausgewechselt zu werden. Diese symbolische Präsenz hatte ihren Grund in der einzigen gewichtigen Abänderung gegenüber der früheren Fassung. Hatte dort die Rechte des Königs in einer geradezu sinnlosen, entleerten Geste den Tisch mit der Kroninsignie berührt, so ruht nun die königliche Hand auf dem blauen Samtband der Verfassung von 1818 (siehe **Abb. 1** und **Abb. 2**). Mit dieser *Charta Magna Bavariae* hatte Max I. Joseph die Konstitution von 1808 erneuert und revidiert. Das monarchische Prinzip war darin verankert, die Staatsgewalt dem König belassen, zugleich aber Freiheiten und Rechte dem Volk zugesprochen. Die vergleichsweise liberale Grundeinstellung der Verfassung war vor allem dem Eingreifen des Kronprinzen zu danken, und so überrascht es nicht, dass das kurz nach der Thron-

besteigung 1825 in Auftrag gegebene neue Staatsporträt, nun von Joseph Stieler geschaffen, genau dieses Detail aufgreift und verstärkt (siehe **Abb. 3** und **Abb. 4**). Nun liegt die Faust des Königs, die das Szepter umspannt, auf der Konstitution, hinterfangen und überwölbt von der Krone. Konstitution und Insignien verbinden sich damit zur Einheit unter der Hand des Monarchen. Dieses sprechende Detail wurde auf ausdrücklichen Wunsch des Dargestellten eingefügt.

Ludwig präsentiert sich in Stielers Bild mit den Krönungsgewändern napoleonischen Ursprungs, die sein Vater in Lyon hatte fertigen lassen, doch er selbst hat sie nie getragen. Auch wenn es Stieler gelingt, den Prunk des Ornaments aus Samt, Goldbrokat, Hermelin und Seide ganz im Gefolge der immer noch nachklingenden Vorbilder aus der Blütezeit des Monarchenbildes sinnlich vor Augen zu führen, so ist es doch eine Sinnhaftigkeit ohne jegliche Rückkoppelung zur Realität. Kein Bürger, kein Höfling, kein Mitglied des Hauses hat seinen König so je gesehen; das Bild, das Stieler auf Anweisung des Königs entwarf, war abgehoben in den Bereich einer symbolhaften Wirklichkeit. Wie damit zwei Realitätsebenen aufeinander prallen, ja einander ausschließen, macht die Vorzeichnung Stielers zum Königsbild deutlich. Hier erscheint Ludwig I. wie man ihm in der Residenz, auf den Straßen der Hauptstadt, auf Reisen begegnen konnte: in Frack und Hosen, zuweilen militärisch, zumeist zivil gewandt. Selbst die Situation des Posierens für das Staatsporträt macht hiervon keine Ausnahme und so musste sich der Maler für seine Darstellung die Kroninsignien und den Ornat ausleihen, ohne sie mit der Person, der sie in seiner Darstellung zugeordnet waren, jemals verbinden zu können. Erst im Atelier, unter der Hand des Malers, fügt sich zusammen, was sich im Leben trennt, die Persönlichkeit und der auratische Glanz des Amtes. Das so gewonnene Bild des Monarchen in einer Raum und Zeit des Hier und Jetzt übersteigernden Sphäre verkörpert Königtum als eine Idee, und mit diesem Anspruch, von dem Stielers Gemälde zeugt, ist das Werk mehr noch als durch alle stilistischen und motivischen Ähnlichkeit fest in der Tradition der Staatsporträts des *Ancien Régime* verankert.

Der Krönungsornat als Signum geheiligter, immer noch durch ein zumindest formell aufrecht erhaltenes Gottesgnadentum ausgezeichnete monarchischer Machtfülle blieb während des gesamten 19. Jahrhunderts ein bald anachronistisch wirkendes, aber immer wieder genutztes Charakteristikum des Staatsporträts. Sämtliche Dynastien Europas besaßen Krönungsornate, auch wenn die Krönung selbst kaum mehr vollzogen wurde. Und auch *ex negativo* erweist sich die Bedeutung dieses Monarchenattributs angesichts der Tatsache, dass das 1871 gegründete Deutsche Reich über keinen eigenen Ornat verfügte und auch damit die Traditionslosigkeit des neu gegründeten Kaiseramtes bekundete.

### Der Monarch im Ordenshabit

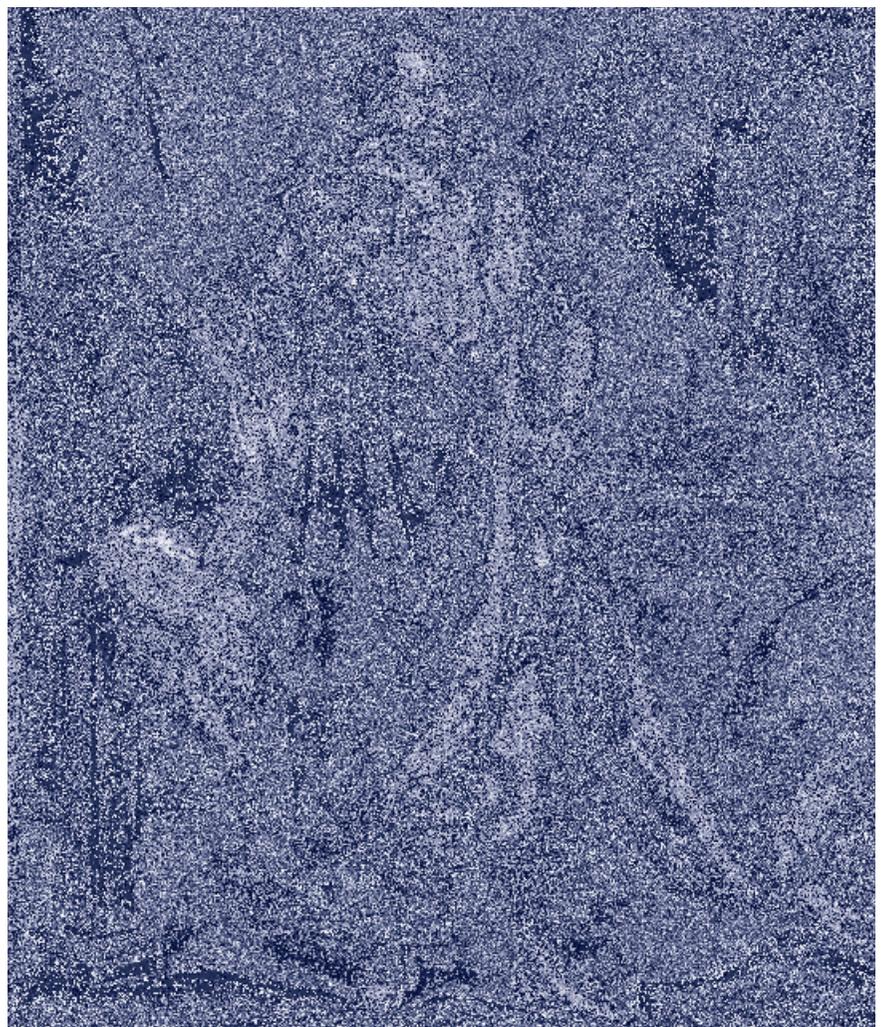
Dass ein Staatsporträt im Krönungsornat geschichtliche Dimension in sich birgt, mag das Bildnis des englischen Königs Georg IV. belegen, das Thomas Lawrence 1821 und damit im Jahr von dessen Thronbesteigung nach langjähriger Regentschaft schuf. Doch tritt daran zugleich das anachronistische und theatrale Element dieses Bildtypus, dessen Divergenz mit der Realität, hervor. Diesem Dilemma bot sich ein Ausweg dadurch, den Monarchen im Ornat des Hausordens seiner Dynastie zu zeigen,

so wie Thomas Lawrence 1818 den Prinzregenten – später auch als König – unter nahezu gleichem Bildformular, nun aber in der Robe des Hosenbandordens abbildete. Bewahrt wurde bei der Darstellung im Ordenshabit das Gepränge von Stoffen und Kleinodien – bei dem Bild von Lawrence in geradezu Rigaud'scher Sinnlichkeit und Farbenpracht –, hinzugewonnen jedoch wurde eine größere Nähe zur Realität von Leben und öffentlicher Wirksamkeit des Monarchen. Denn dieser Ornat wurde zumindest einmal im Jahr zu den Festen und Investituren des Ordens getragen. Darüber hinaus war der König als Großmeister des Ordens in diesem Zirkel der ihm getreu Ergebenen Souverän, seine Machtfülle galt uneingeschränkt, war ungebrochen durch Konstitutionen. Die Häufigkeit der Nutzung der Darstellung von Monarchen als Ordenssouverän für das Staatsporträt findet ihre Erklärung in dem Fortleben dieses Refugiums absoluter Herrschaft.

Auch die Könige Bayerns ließen sich als Ordenssouveräne darstellen, so Maximilian II. um 1852 als Großmeister des Hubertusritterordens in einem Bild von Wilhelm Kaulbach. Das Porträt lässt deutlich werden, was als Aussage mitzuschwingen hatte: das Zurückgreifen auf eine Formenwelt nobilitiert durch Alter, Ehrwürdigkeit und Tradition. Das Konstrukt eines Ritterordens bezog seine Legitimation gerade aus der Projektion des Fortlebens spätmittelalterlicher Ideale und Rituale, des Eintauchens in eine feudale Vergangenheit, deren Glanz erneut ins Leben gerufen wurde und sich zu kostbarer Kontinuität wandelte. Damit bietet das Ordensgewand keine Kostümierung, sondern lässt dessen Träger – anlässlich von Ordensfesten und Investituren oder auch innerhalb eines Staatsporträts – eintauchen in den Strom der Geschichtlichkeit, lässt ihn teilhaben an einer profanen Hagiographie. Auch in diesem Sinne bezieht das Bild des Königs im Ordensornat stets Licht und wohl auch Schatten von den immer noch prägenden Vorbildern des absolutistischen Staatsporträts.

### „Invention of tradition“

Die historisierende Tendenz des Monarchenporträts im Ordensgewand bietet ein weiteres Fallbeispiel für die These von Eric Hobsbawm und seinen Begriff der „invention of tradition“. Hobsbawm hatte 1983 die Herausbildung eines Prozesses der Formalisierung und Ritualisierung beim Rückgreifen auf die Vergangenheit als ein Instrument zur Bekräftigung von Autorität, zur Ausdeutung von Herrschaft beschrieben. Viele der historisierenden Erscheinungen des 19. Jahrhunderts werden in diesem Sinne einer „Rückfindungen“ der Geschichte zu Beglaubigungen von Konstanz und Legitimität. Etwa wenn anlässlich des Aufenthaltes von Zar Nikolaus I. 1829 in Potsdam ein Ritterturnier im Schlosshof des Neuen Palais veranstaltet wurde, bei dem sich der preußische Kronprinz in schimmernder Rüstung beteiligte, oder wenn Napoleon III. für den Staatsbesuch Königin Viktorias 1855 einen Hofball in Versailles mit Dekorationen der Zeit Ludwigs XV. gab. Edwin Landseer hat im Bild die mittelalterliche Kostümierung festgehalten, die Königin Viktoria und Prinz Albert am 12. Mai 1842 bei einem Ball angelegt hatten, um in die Rollen König Edwards III. und seiner Gemahlin Philippa einzutauchen. Die Monarchie feierte sich damit nicht – wie es im 18. Jahrhundert üblich war – im Standeswechsel hinunter zu Wirt, Bäuerin und Milchmagd, sondern unter Bezug auf die Symbole von Thron, Krone und Ornat und als Verkörperung



Fotos (2) Bayerische Staatsgemäldesammlungen

Abb. 1: Dieses Staatsporträt von König Max I. Joseph, geschaffen von Moritz Kellerhoven, hängt heute in der Alten Pinakothek, München.

Abb. 2: Joseph Karl Stieler schuf 1825 dieses Porträt von König Ludwig I. von Bayern (Neue Pinakothek).



der Einheit einer teleologischen Sicht, nach der sich die Gegenwart aus der Vergangenheit speist und legitimiert: Es waren dies Wurzel und Blüte des Königums in einem.

Der Begriff des „inventing traditions“ bezieht sich allerdings umso mehr auf Fälle, in denen tatsächlich neue Konventionen zu erfinden waren, etwa für die Traditionen des jungen Königreichs Griechenland, das sich nach Jahrhunderten unter osmanischem Joch durch einen Krieg erstmals seine Freiheit erkämpft hatte und 1832 einen Monarchen aus dem Hause Wittelsbach erhielt. Das Staatsporträt König Ottos, das für den Thronsaal des Athener Schlosses gemalt worden war – eine Arbeit von Carl Rahl aus dem Jahr 1859 – führt an die Geburtsstunde der jungen Nation. Auch hier war die volkstümliche Tracht von Foustanella und bestickter Jacke bzw. Mantel ein Instrument der Nationenwerdung. Ursprünglich in Albanien getragen, dann im weiteren Balkan-Raum verbreitet, wurde die Tracht der aufständigen Kleften und Armatolen zum Zeichen des griechischen Widerstands gegen die Osmanenherrschaft und in dem nach Eigenständigkeit strebenden Land zum Symbol modernen Griechentums. Dass der König im Staatsporträt diese Tracht trägt und somit auf ein Auftreten in dem klassischen Krönungsornat, das für ihn 1835 angefertigt worden war, verzichtete, auch die zum gleichen Zeitpunkt hergestellten Insignien seiner Macht – Krone, Szepter, Schwert – nicht abbilden und den Hinweis auf die 1844 erlassenen Verfassung unterdrücken ließ, verleiht dem Porträt innerhalb der Tradition des Monarchenbildes einen eher ungewöhnlichen Klang. Mit der malerischen Tracht, die der Freiheitskrieg geadelt hatte, wird ein Charakteristikum des Landes auf das Erscheinungsbild des Monarchen übertragen. In der demonstrativen Hervorhebung seiner neuen Nationalität, in der bewussten Aneignung von Erkennungszeichen seiner Wahlheimat, erlangt der Prozess der Etablierung des Hauses Wittelsbach auf dem griechischen Thron seine öffentliche Bestätigung: Die Nationaltracht ist in Wahrheit das eigentliche Attribut des ersten Königs der Hellenen, unverwechselbar mit dem jeder anderen Dynastie Europas.

### Zusammenfassung

Mit diesem Hoheitszeichen aus dem Thronsaal von Athen, Symbol und Substitut des Monarchen, sei der Überblick über das Staatsporträt im 19. Jahrhundert abgebrochen, um den Versuch einer Zusammenfassung zu unternehmen. Diesen kann das Bildnis Ludwigs II. von Gabriel Schachinger, 1887 und damit ein Jahr nach dem Tod des Königs entstanden, illustrieren helfen. Zwei Wesensmerkmale sind dabei zu unterscheiden, Gestalt und Funktion.

**Erstens:** Das Bedürfnis nach Darstellung monarchischer Macht bedingt der Zeichenverweise auf Thron, Insignien und Ornat, fallweise auf das Habit einer nur noch imaginierten Krönung oder – wie hier – auf die Traditionen erfindende Tracht eines Ritterordens. Das stets ganzfigurige Bildnis verkörpert den Dargestellten stellvertretend, es richtet ihn auf den Betrachter aus. Über die Persönlichkeit hinaus gilt es die Rolle des Monarchen zu verkörpern, das Amt über den Menschen hinaus wachsen zu lassen.

**Zweitens:** Das Staatsporträt bedarf stets eines Ortes der Öffentlichkeit. Es wird von der Krone in Auftrag gegeben, kann durch Repliken vermehrt werden und hat Teil an staatsrechtlichen Akten. An den Wirkungsstätten staatlicher Repräsentanz – Schachingers Bild Lud-

wigs II. etwa war für den Sitzungssaal des bayerischen Reichsrates bestimmt –, an den Schauplätzen von Ritualen der Nation ist das Bild des Monarchen sowohl Hoheitszeichen wie zugleich Substitut für dessen unmittelbare physische Präsenz, bis hin zu rechtsverbindlicher Beteiligung an Akten der Ausübung von Herrschaft.

**Drittens:** Ein derartiges Verständnis von der Sprachfähigkeit eines Bildes wurzelt in der Tradition souveräner Herrschaft, ist ein Kind des *Ancien Régime* und wird damit im 19. Jahrhundert zunehmend anachronistisch. Dennoch vermag das Staatsporträt viele seiner Funktionen bis zum Erlöschen der Monarchie zu bewahren, um sie dann – gewandelt zwar und moderat – in die Zeit der Republiken zu übertragen, ablesbar etwa an den offiziellen Porträtfotografien französischer Präsidenten.

Schachingers Ludwig-Bild spiegelt ein Extrem, zugleich hat es Teil an einer zunehmenden Theatralisierung, die Johannes Paulmann für die zwischenstaatlichen Beziehungen während der Monarchentreffen am Ende des 19. Jahrhunderts beschrieben hat. Einen Schlusspunkt dieser Theatralisierung setzt das Bild Kaiser Wilhelms II. von Max Koner aus dem Jahr 1890. Wir sind wieder im Frankreich des 18. Jahrhunderts und bei Rigaud angekommen, allerdings ausgehöhlt durch geckenhaften Protz, dann wiederum aufgebläht durch großmäulige Prahlhanserei. Der eigentliche Skandal dieses Machwerkes lag jedoch in seiner Funktion: Als Staatsporträt diente es im Festsaal der Pariser Botschaft des Deutschen Reiches der Brückierung Frankreichs. Ein hoher französischer Offizier soll vor diesem Fehdehandschuh der kaiserlichen Politik gesagt haben: „Ce tableau-là c'est la guerre“. Tatsächlich wurde das Bild während des Ersten Weltkriegs konfisziert und ist seither verschollen. Damit verschwindet das Staatsporträt als formelles Sinnbild monarchischer Autorität auf der Müllhalde der Geschichte.

### Ein Epilog

Es ist mir nicht möglich, die Ausführungen an dem nun erreichten Punkt abzuschließen, ohne das zweifellos bedeutendste Monarchenbild des gesamten 19. Jahrhunderts vor Augen zu führen. Das Gemälde von Eduard Manet „Die Erschießung Kaiser Maximilians am 19. Juni 1867“ ist große Malerei. Dass mit ihm keinesfalls ein Staatsporträt gegeben wird, macht allein das Fehlen jeglicher hierfür festgestellter Kategorien, mehr noch die Tatsache deutlich, dass der Kaiser nur schemenhaft zu erkennen ist. Auch haben wir kein Historienbild vor uns, da es sich um keine faktengetreue Darstellung des Geschehens handelt, sondern allein um dessen retrospektive Deutung. Stattdessen spricht das Werk davon, dass Geschichte niemals unmittelbar verfügbar ist, sondern sich immer nur konstruiert unter den Händen ihres Interpreten. Und über diese Lektion subjektiv erfahrbarer Wahrheit schleudert Manet das „J'accuse“ gegen das wortbrüchige Machtstreben Napoleons III. als der eigentlichen Ursache der Katastrophe, gegen einen aberwitzigen dynastischen Höhenflug, gegen Selbstüberschätzung und fehlgeleitete Überspanntheit kaiserlicher Politik. Dies sind dunkle Punkte monarchischer Macht, die in einem Staatsporträt per definitionem niemals existieren können. Sie gehören aber dazu, wenn man den Blick auf das 19. Jahrhundert als ein Säkulum der Monarchie richtet. □

## Geschichte als politische Waffe. Hauptstädtische Symbol- und Denkmalspolitik in der Monarchie

Bernhard Löffler

Das 19. Jahrhundert als Epoche revolutionärer Umbrüche und vielfältiger Modernisierungsschübe ließ auch die europa-, ja weltweit immer noch dominante und gängige Staatsform der Monarchie nicht unberührt. Die „Verwandlung der Welt“ erforderte und provozierte einen bemerkenswerten Prozess, den Jürgen Osterhammel mit der Formulierung von den „Neuerfindungen der Monarchie“ im 19. Jahrhundert charakterisiert hat. Damit meint er Erscheinungen der Modifizierung und Anpassung einer traditionellen Herrschaftspraxis, aber auch die Schaffung ganz neuer Typen von monarchischer Herrschaft (etwa des plebiszitären Bonapartismus) angesichts fundamental veränderter politischer und gesellschaftlicher Rahmenbedingungen. Osterhammel bezieht sich dabei mit seinen Begrifflichkeiten auf die Konzepte Eric Hobsbawms und Benedict Andersons, die – für die Entstehungsgeschichte der modernen Nationalstaaten – von einer „invention of traditions“ und von „imagined communities“ handeln. Das heißt: Die Melange aus Monarchie und Nationalstaat, wie sie das 19. Jahrhundert durchgehend prägte, ist nichts naturnotwendig Determiniertes, sondern ein ideell-kulturelles Konstrukt und wird in bestimmten sozial-kommunikativen Kontexten produziert, eben neu erfunden. Teilweise wurde dieser Konstruktionscharakter schon in der Literatur des 19. Jahrhunderts reflektiert. Und auch zahlreiche jüngere Forschungen haben plausibel gemacht, wie bedeutsam gerade für eine in die Defensive geratene und in neuer Weise öffentlich begründungspflichtige Staatsform wie die Monarchie symbolische Vermittlungsakte waren. Egal, ob wir auf die öffentliche Inszenierung und Theatralisierung von Monarchenbegegnungen (Johannes Paulmann) blicken oder auf die bewusste mediale Präsenz von Wilhelm II. oder auf die Inszenierung Queen Viktorias als britische Landesmutter und gloriose Kaiserin von Indien – dem Anpassungsdruck, wie er durch die konstitutionellen Einschränkungen, den eingewichtigen Einfluss der Parlamente, der entstehenden Massenpresse und der „öffentlichen Meinung“ oder die zunehmende Bürokratisierung und Konkurrenz eigendynamisch agierender Verwaltungsapparate entstand, wurde von den Monarchen nicht zuletzt symbolpolitisch entgegengesteuert. Zugespitzt könnte man sogar fragen, ob nicht die Symbolpolitik – unbeschadet der weiterhin bestehenden politischen königlichen Prärogativrechte, aber doch in zunehmendem Maße – zum eigentlichen Kern monarchischer Existenz wurde.

Die Ausgangsthese des Vortrags ist, dass der bewusste Verweis und Rückgriff auf *geschichtliche* Traditionen und die Eröffnung *historischer* Erinnerungsmuster eine ganz entscheidende Ebene und einen zentralen Mitteilungscodes dieser Symbolpolitik darstellten. Denn damit ließen sich integrierende politische Identitäten von langer Dauer stiften. Und das wiederum konnte die Position der Monarchie im Staats- und Gesellschaftsgefüge legitimieren und sichern – oder aber auch relativieren, instrumentalisieren, in andere Bedeutungskontexte einbauen, je nachdem, wer die Deutungshoheit über Erinnerungskultur und



Prof. Dr. Bernhard Löffler, Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität München

Geschichtspolitik gewann, wer ihre maßgeblichen Träger, prägenden Protagonisten, entscheidenden Popularisatoren waren.

Dieses Themenfeld wird in der Folge an vier Beispielfällen und mit einer ganz besonderen Akzentuierung behandelt. Die Versuchsanzahl sieht folgendermaßen aus: Ich nehme vier Monarchen, die einen je unterschiedlichen Monarchietypus repräsentieren, und frage dann danach, wie sich die jeweiligen Herrschaften geschichtspolitisch in der Symbol- und Denkmalskopographie ihrer Hauptstädte, verstanden als Materialisierungen politischer Identitäten und Kulturen, greifen lassen. Die konkreten Paarungen lauten: Ludwig I. und München, Otto von Griechenland und Athen, Napoleon III. und Paris sowie Vittorio Emanuele II. und Rom.

### Der geschichts- und denkmalspolitische Extremfall: Ludwig I. von Bayern

Wir beginnen hier vor Ort, nicht aus lokalpatriotischen Gründen, sondern weil wir mit Ludwig I. von Bayern in München gewissermaßen den extremsten Protagonisten aktiv-monarchischer und gerade auch urbanistischer Geschichtspolitik im Dienst seiner Dynastie und seiner selbst haben. Die Wurzeln, die eigentlichen Anlässe und Ausgangsbedingungen von dessen geschichtspolitischer Strategie lagen sicher im revolutionären territorial-politischen Umbruch von 1805/06. Dieser provozierte bekanntlich einen enormen Bedarf an innerstaatlicher Integration, ideologischer Rechtfertigung und kollektiv-bayerischer Selbstvergewisserung in einer ausgesprochenen politischen Defensivlage. Der Vergegenwärtigung historischer Traditionen wurde von den Wittelsbachern hierbei stets eine programmatische Schlüsselrolle zugeordnet. Es gebe, so die einhellige Devise der Könige Max I. Joseph wie Ludwigs I., „kein kräftigeres Bindungsmittel als eine rechte national-bayerische Geschichte“; diese sei gleichermaßen „trefflichste Schutzwaffe der Dynastie“

wie „mächtigste Trutzwaffe gegen fremde Übermacht und fremden Übermuth.“

Damit war vornehmlich zweierlei bezweckt: Zum einen sollten möglichst lange staatlich-dynastische Kontinuitäten konstruiert werden. Deshalb wurden immer wieder die tiefen familialen Wurzeln der Wittelsbacher betont und zurückverfolgt auf die Agilolfinger oder Luitpoldinger. Und deshalb wurde, wie das jüngst die glänzende Dissertation von Karl Borromäus Murr am Beispiel der politischen Instrumentalisierung Ludwig des Bayern minutiös gezeigt hat, als besonders hilfreiche Referenzeпоche bayerischer Geschichtspolitik ganz prinzipiell vor allem das Mittelalter betrachtet (auch vom Klassizisten Ludwig). Zum anderen ging es darum, diese Wittelsbacher-Vorläufer möglichst ranghoch anzusetzen, also etwa die königgleiche Stellung der alten Herzöge wie Tassilo oder Arnulf hervorzuheben bzw. zu beweisen oder besonders profilierte Ahnen wie Kaiser Ludwig den Bayern im öffentlichen Bewusstsein zu verankern. Erst mit einem solchen mediävistischen Erinnerungsensemble konnten die Anciennität und Dignität der Abstammung verdeutlicht werden. All dies sollte dabei weniger wissenschaftlich-akademisch vermittelt werden, sondern weit mehr durch systematische Popularisierung und Emotionalisierung der Geschichtspolitik im großen öffentlichen Raum. Der „Nationalgeist der Baiern“ sei nur zu nähren, wenn man das „Gefühl des Menschen“ wecke durch ästhetisch ansprechende, öffentlichkeitswirksame Mittelungsformen. Denn erst durch die „beständige Vermählung der Historie mit redender und bildender Kunst“ werde die Geschichte verpflanzt aus dem Gedächtnis ins Herz. So formulierten es die Protagonisten und Berater des geschichtspolitischen Think Tanks hinter den bayerischen Monarchen, etwa der Hofbibliothekar Johann Christoph von Aretin oder der Archivar und Diplomat Joseph von Hormayr.

Man kann das so umrissene geschichtspolitische Programm sehr früh und beispielhaft erkennen an der Rezeption des 1809 nahe Fürstenfeldbruck errichteten Obelisken für Ludwig den Bayern. Dieses Denkmal sprengte von Beginn an die traditionellen Dimensionen höfisch-panegyrischer Herrscherverehrung und wurde rasch zu einem Gedächtnisort öffentlicher Traditionsideologie, weil seine historische Symbolik – wie bei jedem modernen Denkmal – weit über den dargestellten Gegenstand hinaus wies und eine mobilisierende Gemeinschaftsidee vermittelte. In ihm monumentalisierten sich vor allem die legitimatorischen Ansprüche des neuen bayerischen Königums – mit der zentralen Aussage: Der neue König schließt an den alten Kaiser an und restituiert Bayerns legitime Größe. In einem Stichfrontispiz aus der zeitgleichen populären Darstellung „Ludwig der Bayer und 1809“ des Juristen Joseph Anton von Mussinan, die sich direkt auf das Denkmal bezieht und dieses gleichsam kommentiert, wird das plastisch visualisiert. Zu sehen ist in dem Bild Kaiser Ludwig in mittelalterlicher Ritterrüstung und der neue bayerische König Max I. Joseph, wie sie sich die Hände reichen und diese segnend auf dem Haupt des Kronprinzen Ludwig ruhen lassen. Eine intertemporale Translatio imperii innerhalb des Hauses Wittelsbach!

In unserem Kontext ist nun wichtig, dass sich diese Form von Geschichtspolitik noch einmal besonders verdichtet zeigt in der Hauptstadt München. Wenn man dort etwa auf die als populäre Vermittlungsmethode konzipierte und entsprechend (durch Verkauf von Lithographien oder spektakuläre Eröffnungsfeste) inszenierte öffentliche

Fresko- und Historienmalerei der 1820er bis 1840er Jahre blickt, erscheint im Grunde die ganze Stadt als eine geschichtspolitische Bühne: mit ausgreifenden Bildprogrammen in den Hofgartenarkaden, am renovierten Isartor, in der Residenz, der Alten Pinakothek, der Staatsbibliothek. Die meisten der dortigen Bildzyklen spannen den Erinnerungsbogen zurück bis in die frühe Herzogszeit, berühren den Wittelsbacher Gründungsmythos von 1180 und heben ansonsten wieder vor allem die Stars der Dynastie hervor, die Garibaldi, Tassilo, Luitpolds und an vorderster Stelle abermals Ludwig den Bayern (etwa am Isartor). Insgesamt wird die bayerische Nationalgeschichte hier vom Mittelalter an ganz und gar als Dynastiegeschichte gezeigt. Nimmt man dazu noch das städtebaulich-denkmaltopographische Ensemble zwischen Ludwigstraße mit Siegestor und Feldherrnhalle, Wittelsbacher- und Karolinenplatz samt Denkmälern und Briener-, Barer- und Arcisstraße mit ihren kriegsmythologischen Aussagen, verstärken sich diese spezifischen geschichtspolitischen Signale weiter: Mit der als besonders alt- und ehrwürdig und politisch wie militärisch erfolgreich präsentierten historischen Kontinuität der Wittelsbacher sollte das Volk zu, so ein zentrales Begriffspaar der Untersuchungen K. B. Murrs, „Stolz und Treue“ gegenüber seinem angestammten Fürstenhaus erzogen und damit die Monarchie insgesamt legitimiert und gesichert werden.

Ludwig I., dies als erstes Zwischenfazit, verkörperte also den vielleicht exzeptionellsten (fast könnte man sagen: einen extrakonstitutionellen) Grad bewusster Indienstnahme von Geschichte durch einen Monarchen im 19. Jahrhundert.

#### Der kurze Schein antiker Nachfolge: Wittelsbach in Athen

König Otto von Griechenland repräsentierte da einen etwas anderen Monarchentypus, der im 19. Jahrhundert allerdings ebenfalls öfter zu greifen ist: die Form des innereuropäischen Monarchieimports einer landfremden Dynastie von außen. Bekanntlich währte die Regentschaft der Wittelsbacher in Griechenland nicht allzu lange, von 1832 bis 1862. Das griechische Königtum war auch kaum eine wirkliche Größe autochthoner Kraft wie das ludovizianische, sondern zunächst das Kunstprodukt internationaler Diplomatie, dann Opfer eines zerstrittenen Regentenschaftsrats und ständiger väterlicher Einflüsterungen aus München, schließlich Spielball komplexer innergriechischer Verstrickungen, Intrigen und Finanzprobleme.

Dennoch oder gerade deshalb können wir auch im Umfeld des griechischen Wittelsbachers bemerkenswerte urbanistisch-geschichtspolitische Aktivitäten verfolgen, die zeitweise mithelfen konnten oder jedenfalls sollten, Griechenland in die Bahnen einer Erbmonarchie zu lenken. In vielem wurde Athen unter der bayerischen Herrschaft seit den 1830er Jahren ja neu erschaffen, wurde dem städtischen Weichbild mit den Planungen von Schaubert oder Klenze seine Gestalt als moderne Hauptstadt überhaupt erst eingeprägt. Und ganz zentral, zumal für den 1834 von Ludwig I. nach Griechenland gesandten Leo von Klenze, war dabei der Rekurs auf die antike Geschichte: Mit Klenze immerhin begann die Wiederherstellung der Akropolis.

Für uns ist interessant, dass das durchaus wiederum verbunden war mit einer markanten Präsentation bzw. Selbstinszenierung des Königums. Das erkennt man an manchen stadt-

planerischen Debatten: etwa um die Positionierung des neuen Königsschlusses oder um die Gestaltung vieler Athener Neubauten oder um Klenzes Grundidee, vier Stadtteile in einer historischen Abfolge organisch aufeinander zu beziehen, die Akropolis, die Theseopolis (Altathen), die Hadrianopolis (die römische Stadterweiterung) und zuletzt die „Ottonopolis“ (die zu gründende Neustadt). Nirgendwo allerdings wurden die geschichtspolitischen Bezüge deutlicher als im Rahmen der erwähnten Restaurationsarbeiten an der Akropolis.

Auf Klenzes Betreiben hin wurde der Beginn der Arbeiten 1834 in einem stark auf den König zugeschnittenen Festakt öffentlich inszeniert. Otto wurde am eben „geöffneten und geschmückten Durchgange der Propyläen“ empfangen und geleitet in den mittleren Raum des Parthenon, „woselbst“ für ihn, wie es bei Klenze heißt, „ein Thronhimmel aus grünen Zweigen und Blumen errichtet war“. Die Signale, die diese Präsentation aussenden sollte, griff Klenze dann direkt in seiner pathetischen Festansprache am 10. September 1834 auf: Lange habe der Geist der großen Männer Athens in Trümmern gelegen. „Da erschien am fernen Horizonte, aus dem bloßen Schoße der Amphitrite auftauchend, die Flagge der Hoffnung“, der junge König. Erst nachdem dieser „erste Hand angelegt habe an das begonnene Werk der Erhaltung“, und er sich entschlossen habe, auf Themistokles' und Perikles' Spuren zu wandeln, erwecke das „junge wiedergeborene Volk“ ebenso wie sich die Marmorblöcke aus dem Schutt erheben und sich ordneten „wie zu Amphions mythischer Zeit nach dem Rhythmus der Jubelgesänge, welche dem Könige entgegenschallten“. Die symbolische Aussage ist klar: Der Wittelsbacher König lässt die großen antiken Traditionen Athens wiedererstehen und knüpft zugleich an diese an, reiht sich ein in die lange historische Tradition, die er erst wieder zum Leben erweckt hat, oder noch einmal mit Klenzes Worten: „Die Überreste der glorreichen Vorzeit werden als die sichersten Stützpunkte einer glorreichen Gegenwart und Zukunft zu neuem Glanze entstehen“.

#### Familientradition und imperiale Reaktion: Napoleons III. denkmaltopographische Spuren in Paris

Der historische Bezugsrahmen des Louis Napoleon war demgegenüber wesentlich enger, und dies in doppelter Hinsicht: Zum einen stand er für eine ganz neuartige, obendrein ziemlich singuläre Form von Monarchie, ein Parvenu und Revolutionsgewinnler, der ein Empire schuf mit einer eigentümlichen Kombination aus autoritären und plebiszitären Herrschaftselementen. Zum anderen griff er dort, wo er historische Traditionen bemühte, vornehmlich auf seine unmittelbare Zeit- und Familiengeschichte zurück, nicht etwa auf das Mittelalter wie Ludwig I. in München. Eigentlich konnte er nur auf eine Person verweisen, die als alleinige historische Legitimationsinstanz des Second Empire herhalten musste: auf Napoleon I., den Onkel. Ohne Napoleon I., seine Geschichte und sein Renommee kein Napoleon III.

Auch diese, um den Napoleonkult gruppierte historische Traditionsstiftung war in bemerkenswerter Weise mit der größeren geschichts- und symbolpolitischen Struktur der Hauptstadt verbunden. Bekanntlich wandelte und modernisierte sich das Paris des Kaiserreichs ganz grundlegend. Dieser Wandel ist verbunden mit dem Namen des Präfekten Haussmann, aber er war mindestens ebenso stark Napoleons Werk, der seit 1853 immer sehr direkt eingriff und sich

die „Transformation de Paris“ persönlich zu eigen machte wie wenig andere Herrschaftsprojekte. Und diese Transformation besaß neben spezifisch städtebaulichen, infrastrukturellen oder stadthygienischen Gesichtspunkten vor allem eine ideenpolitische Fluchtlinie: Die Initiativen, die der Napoleon-Onkel begonnen hatte und die bereits unter Louis Philippe wieder aufgenommen worden waren, sollten vollendet und übertroffen werden, um damit die Prinzipien des Regimes mit seinem umfassenden zivilisatorischen Modernitätsanspruch zu manifestieren.

Bezogen auf unser geschichtspolitisches Thema soll nur ein Punkt hervorgehoben werden: Die bonapartistische Parisplanung verstärkte oder setzte eine stadttopographische Tradition fort, die das ganze 19. Jahrhundert hindurch erkennbar ist, nämlich – sozial wie in der Geographie der symbolischen Denkmäler und ideologisch-politischen Erinnerungsstätten – die Polarisierung in einen „linken“, republikanischen Pariser Osten (mit dem Pantheon und der Julisäule auf der Place de la Bastille, später dann den Kolossalstatuen der Republik auf der Place de la République und der Place de la Nation) und einen „rechten“, konservativ-militärischen Pariser Westen. Der Sozialhistoriker Maurice Agulhon hat das als Teil der französischen „Lieux de mémoire“ eindrucksvoll herausgearbeitet. Napoleonische Städtebaupolitik und die berühmten „Haussmannisierungen“ gab es natürlich im Pariser Westen wie Osten, aber die zentralen geschichtspolitischen Aussagen stärkten in bezeichnender Weise den Westen. Erkennbar wird das vor allem am gezielten Abschluss des von Napoleon I. begonnenen, im Bürgerkönigtum fortgeführten und eben im Westen von Paris gelegenen Denkmalsdreiecks von Invalidendom, Arc de Triomphe bzw. Place de l'Étoile und Place Vendôme, das gewissermaßen die „autoritativ geprägte, militärische Version des Erbes der Tricolore“ betonte.

Der Invalidendom war bereits 1840 mit der Überführung von Napoleons I. Asche (gleichsam als heiliger Realie) aus St. Helena zu einer Grabloge mit nationalsakralem Charakter und in einem „feierlichen architektonischen Gesamtensemble“ geworden: „das Grab in einer Krypta, eine Krypta in einer Kirche, die Kirche in einem riesigen Gebäudekomplex, und davor schließlich eine weite Platzanlage“ (Zitate M. Agulhon). Im Kaiserreich wurde dieser Erinnerungsort noch einmal aufgewertet zu einer Art Pantheon der Rechten (während das Pantheon der Linken im östlichen 5. Arrondissement 1852 bezeichnenderweise wieder an den katholischen Kult zurückgegeben wurde). Gleichzeitig wurde der Triumphbogen, ebenfalls auf Napoleon I. zurückgehend, endgültig zum Instrument der Glorifizierung der französischen Armeen und bekam jetzt überdies zwei neue, prachtvollere Paraderstraßen: mit der Avenue de la Grande Armée (deren lange Perspektive mit einem in den 1850er Jahren errichteten Napoleon I.-Standbild am Rond-Point von Courbevoie beschlossen wurde) und mit der Avenue de l'Impératrice (der heutigen Avenue Foch). Schließlich wurde auch die Triumphsäule für die Grande Armée auf der Place Vendôme in bezeichnender Weise umgestaltet: Sie war 1806 nach dem Vorbild der römischen Trajanssäule errichtet worden, gefertigt aus zusammengeschmolzenen Kanonen der Schlacht bei Austerlitz und mit Napoleon in Imperatorengestalt an der Spitze, 1814 dann niedergerissen, 1833 restauriert, diesmal allerdings abgeschlossen mit Napoleon als „Petit Corporal“ (mit Gehrock, Dreispitz und angewinkeltem Arm). Im Jahr 1863 nun bekam die



Foto: akg-images

Säule wieder Napoleon als Imperator aufgesetzt – nach der Einschätzung Helke Rauschs eine der symbolträchtigsten monumentalen Modifikationen und vielleicht die markanteste denkmalpolitische Zeichensetzung im Paris des gesamten Second Empire!

### Der kleine König und das große Denkmal: die Instrumentalisierung des Königs im bürgerlichen Italien

Zuletzt ein Blick auf Rom und Vittorio Emanuele II. Gleich, von wo aus man über Rom schaut, der gewaltige Marmorblock des Vittoriano fällt immer ins Auge, das Nationaldenkmal zu Ehren des 1878 verstorbenen ersten Königs Italiens, Viktor Emanuel II. Seit den 1880er Jahren in mehreren Etappen erbaut, durch die Zentralachse der Via del Corso und die umgestaltete Piazza Venezia städtebaulich erschlossen, 1911 anlässlich der 50-Jahrfeier des Königreichs eingeweiht, aber eigentlich erst in den 1930er Jahren mit dem Straßendurchbruch zum Kolosseum, der heutigen Via dei Fori Imperiali, abgeschlossen, bildet es den symbolischen Mittelpunkt des jungen, verspäteten Königreichs Italien.

Was seine geschichtspolitischen Bezüge betrifft, haben wir einerseits die Anrufung antiker Macht und Größe. Deutlich wird das vor allem am Denkmalsstandort. Ursprünglich war dieses vorgesehen für die seinerzeitige Piazza della Esedra (heute Piazza della Repubblica) in Blickweite der Stazione Termini, und damit wäre eine ganz eigene, andere politische Semantik verbunden gewesen: Das in Stein gehauene Staatsymbol hätte die Nähe gesucht zum Bahnhof als Zentralort und Metapher des modernen, technisch-rationalen Fortschritts und gerade Distanz bewahrt zur Antike. Der programmatische Ortswechsel verfestigte sich seit 1882 und wurde dann maßgeblich vorangetrieben unter der Ägide der fast romanomanischen Linksliberalen unter Francesco Crispi. Jetzt erst legte sich der „Schatten Cäsars“ über das Königreich (wie Frederico Chabod schrieb), und wurde das Denkmal örtlich eingebettet in den mythenbeladenen Sakralbezirk von Kapitoll und Kaiserforen mit der Symbolkraft und -fracht des antiken Rom. Auf der anderen Seite gewann das

Vittoriano natürlich auch auf Kosten der Antike seine ungeheueren Dimensionen; es fraß sich ja regelrecht hinein ins Kapitoll und begrub es beinahe, um im monumentalen Erbe Roms als entscheidende gegenwärtige Größe überhaupt wahrgenommen zu werden. Franz Bauer, dem wir die beste Untersuchung zum Thema verdanken, hat formuliert, das Denkmal bemühe nicht nur imperiale historische Traditionen, es war zugleich ein „kompensatorischer Reflex des neuen liberalen Italiens gegen die übermächtige Präsenz der Geschichte“.

Für unsere Fragestellung ist nun ganz entscheidend, dass sich im Zentrum des Denkmals zwar ein Reiterstandbild des Königs befand und darin ja auch seine ursprüngliche Funktion lag, dass der Monarch aber letztlich im symbolischen Überschuss des Denkmals ganz und gar verschwand. Der König wurde zwar mythisch überhöht und zum „padre della patria“ auf einem „altare della patria“ stilisiert, dabei aber völlig instrumentalisiert. Denkmalsintention und -symbolik zielten nicht auf die Ehrung einer Monarchenpersönlichkeit und auch nicht auf die Verherrlichung einer Dynastie. Es ging einzig darum, die Roma Capitale als Kern des neuen liberalen Nationalstaates in Besitz zu nehmen und damit endlich in einer Art nationalreligiösen Heiligtum eine repräsentative, autoritative Ausdrucksform der Risorgimento-Ideologie und der Terza Roma zu schaffen – in kämpferischem Kontrast zum papistischen Rom von Mittelalter, Renaissance und Barock und in einer spezifisch modernisierenden Transformation des imperial-antiken Rom.

In diesem Ensemble war die Luft für den „kleinen König von Piemont“ (Alfredo Oriani) zu dünn. Er werde hier, so Ferdinand Gregorovius schon 1861, immer nur die „Figur machen wie einer der dakischen Kriegsgefangenen“ auf der Trajanssäule. Anders formuliert: Der Monarch mochte als Integrationsfigur im Rahmen einer Staatsideologie erhalten, die zwar das Monarchische als Kompromissformel zwischen Rechts- und Linksliberalen beinhaltete. Aber die italienische Nationalreligion, wie sie sich im Vittoriano materialisierte und die es mit dem historischen Erbe Roms vermeinte aufnehmen zu können, war national, bürgerlich, risorgimental akzentuiert und nicht königlich.

Auf diesem Gemälde von Peter von Hess wird der Empfang König Ottos auf der Akropolis festgehalten: Unter dem aus Bayern stammenden König begann die Restaurierung des alten Atheners

Tempelbezirks. Dieses Projekt und weitere Pläne des aus München entsandten Architekten Leo von Klenze sind Paradebeispiele einer Symbol- und Denkmalspolitik.

### Resümee

**Erstens:** Der Rückgriff auf Geschichte erscheint in allen Fällen als wichtiger symbolpolitischer Faktor und als Herrschaftsinstrument. Es bestätigt sich darin durchaus die Ausgangsprämisse, dass solche Formen symbolpolitischer Absicherung gerade für Monarchien im 19. Jahrhundert an Bedeutung gewannen. Denn eigentlich jedes der gezeigten Fallbeispiele war für den Monarchen prekär: angesichts des enormen Integrations-, Identifikations- und Legitimierungsbedarfs von durchweg revolutionär entstandenen neuen Staatswesen und von Gesellschaften, die grundsätzlich mehrere politische Loyalitätsoptionen besaßen. Damit ist nicht zuletzt auch eine grundsätzliche Aussage über die Funktionalisierung von Geschichtspolitik getroffen und über ein allgemein gewandeltes Geschichtsbewusstsein, wie es sich um 1800 europaweit formte. Geschichte war nicht mehr länger, wie das Reinhart Koselleck herausgearbeitet hat, „Magistra Vitae“ mit zeitlosen Lehrstücken einer unverbrüchlichen Kontinuität und mit allgemein-moralischer Vorbildfunktion. Sie wurde vielmehr unmittelbar anwendungsbezogen, wurde zum Spiegel der Einzigartigkeit von patriotischen Geschichtstraditionen einer bestimmten Nation.

**Zweitens:** Mit dieser Feststellung ist gar nichts gesagt über die innere Struktur der jeweiligen Monarchien. Diese repräsentierten ganz unterschiedliche Formen, und sie favorisierten auch ganz unterschiedliche Referenzfelder ihrer Geschichte. Ein um die eigene Alt- und Ehrwürdigkeit gruppiert Kult der Dynastie, wie er von Ludwig I. von Bayern verfochten wurde, war bei Napoleon III. schlechterdings nicht möglich; er musste sich auf einen einzigen, ziemlich zeitnahen Vorfahren konzentrieren. Das

Mittelalter, das für Bayern eine so große Rolle spielte, war in Athen uninteressant, und in Rom bildete es geradezu die Negativfolie (das Rom der Päpste).

**Drittens:** Auch hinsichtlich der Hauptstädte haben wir recht verschiedene Ausgangslagen und historische Bezugsrepertoires mit entsprechend unterschiedlichen geschichts- und symbolpolitischen Optionen. Rom und Athen schöpften ihr geschichtspolitisches Potential gewissermaßen aus sich selbst, in Paris und München kam es mehr von den Herrschern. Hier wurde das Prestige aus der bonapartistischen Idee bzw. der dynastischen Dignität der Wittelsbacher geschöpft, dort aus der Kraft der urbanen Qualitäten.

Was sich schließlich ebenfalls unterschied, war, **viertens**, der Aktivitätsgrad und Handlungsspielraum der Monarchen. Unter Umständen konnte der König die Geschichtspolitik selbst und ganz im eigenen Sinn gestalten. Ludwig I. in München wäre hier das Paradebeispiel. Auf der anderen Seite der Skala stand Vittorio Emanuele: In Rom nahm der König Geschichte nicht aktiv in Dienst, er selbst wurde im Rahmen einer bürgerlichen, national-risorgimentalen Ideologie geschichtspolitisch instrumentalisiert und funktionalisiert. Hauptstädtische Symbol- und Denkmalspolitik in der Monarchie, wie es in der Überschrift etwas unscharf lautete, konnte also verschiedene Facetten haben. Und Geschichte als politische Waffe konnte einmal angewandt werden im *Dienst* der Monarchie, genauer: des Monarchen und seiner Dynastie, und das andere mal allenfalls im *Namen* der Monarchie und des Monarchen, im Grunde aber eher als Vorwand für etwas ganz anderes, für den modernen Nationalstaat nämlich. □

# Berührung mit dem Heiligen

## Zu einer Grunddimension katholischer Glaubenspraxis

**Heiliges und Sakrales, Religiöses und Geistiges: Das Bedürfnis des Menschen nach Transzendenz steigt, trotz aller Kirchenkritik und Zweifeln am christlichen Glauben. Doch: Was verbirgt sich hinter diesen oft verschwommenen Begriffen? Was ist denn wirklich „heilig“? Wie sieht ein zeitgemäßer Umgang der Kirche mit diesem „Heiligen“, einem Herzstück katholischer Glaubenspraxis, aus?**

Diesen und anderen Fragen ging am 16. und 17. April 2010 eine Tagung der Katholischen Akademie in Kooperation mit dem Akademischen Forum in Augsburg nach. „zur debatte“ dokumentiert die fünf überarbeiteten und leicht gekürzten Referate, die auf der Veranstaltung mit dem Titel „Berührung mit dem Heiligen. Zu einer Grunddimension katholischer Glaubenspraxis“ gehalten wurden.

## Sakrale Profanität oder profane Sakralität? Zum Wandel des Heiligen in der modernen Gesellschaft

Winfried Gebhardt

„Heilig, Heilig, Heilig – Heilig ist der Herr. Heilig, Heilig, Heilig – Heilig ist nur Er.“ Sie alle kennen diese Anfangssätze des Sanctus aus Franz Schuberts berühmter Deutscher Messe. Sie beschreiben – denke ich – sehr schön das Selbstverständnis der christlichen Kirchen. Heilig ist eben nur einer, der Herr Gott Zebaoth und niemand sonst – und wenn es, wie im katholischen Kosmos, noch andere Heilige gibt, dann sind doch auch hier die Machtverhältnisse und Hierarchien klar vorgegeben. An die Heiligkeit Gottes reichen auch die heiligsten aller menschlichen Heiligen nicht heran.

Die Zeiten, in denen diese Aussage unhinterfragt und unangefochten – quasi als Selbstverständlichkeit – galt, sind allerdings – zumindest auf unabsehbare Zeit – vorbei. Wie die institutionalisierte Religion insgesamt, so diffundiert auch das Verständnis dessen, was als heilig gilt. Ich wähle hier ganz bewusst das Wort diffundieren. Denn das Heilige verschwindet nicht aus der modernen Kultur, es verliert nur an Kontur, an Eindeutigkeit, an Prägnanz. Das Heilige verschwimmt, tritt in neuen, oftmals überraschenden, bunten und nicht selten widersprüchlichen Formen auf und wechselt oft das Gewand. Genau dies aber bezeichnet das Wort Diffusion.

Diesen Diffusions- oder Entgrenzungsprozess des Heiligen, der sich in allen modernen und darüber hinaus auch in sich modernisierenden Gesellschaften, wie beispielsweise in der Türkei, in einigen arabischen Ländern, in China oder in Südostasien, beobachten lässt, will ich versuchen heute nachzuzeichnen und – soweit es möglich ist – auch zu erklären. Dieser Diffusionsprozess vollzieht sich zumindest auf drei Ebenen, die sich wie folgt benennen lassen:



Prof. Dr. Winfried Gebhardt, Professor für Allgemeine Soziologie an der Universität Koblenz-Landau

- als Pluralisierung und Multiplizierung des Heiligen,
- als Profanisierung des Sakralen und
- als Sakralisierung des Profanen.

Natürlich hängen alle drei Entwicklungen miteinander zusammen, sind in intrikater Weise vielfältig miteinander verflochten. Gleichwohl lohnt es sich, sie zumindest auf einer analytischen Ebene getrennt voneinander zu betrachten und zu beschreiben. Bevor ich damit beginne, denke ich es ist notwendig, ein paar Worte über das Heilige selbst zu verlieren, also zu versuchen – soweit dies überhaupt möglich ist – das Heilige begrifflich zu bestimmen.

### 1. Das Heilige – Begriffliche Annäherungen

Das Heilige – so hat es der Religionswissenschaftler Rudolf Otto Anfang des 20. Jahrhunderts gesagt – meint eine sich durch das Gefühl kundtuende geheimnisvolle Macht, vor der der Mensch erschauert und erzittert, weil sie ihm unbegreifbar und gefahrvoll erscheint, die ihm zum anderen auch entzückt und beglückt, weil sie ihm Hoffnung gibt. Dieser geheimnisvollen Macht gibt er den Namen des Numinosen und erklärt das Numinose zu einem integralen Bestandteil einer jeden Religion, ja noch mehr, er setzt das Empfinden für das Numinose an den Anfang einer jeden religiösen Erfahrung.

Ganz ähnlich geht auch der berühmte Soziologe Max Weber vor. In seinen religionssoziologischen Schriften bindet er die Entstehung der Religion an das Erlebnis geheimnisvoller, rational nicht begreifbarer, weil aus dem Rahmen des Alltags fallender und deshalb von ihm als „außeralltäglich“ qualifizierter Zustände und Erscheinungen. Diese belegt er mit dem Namen Charisma. Charisma bezeichnet für Weber eine spezifische, weil als außeralltäglich gedachte Kraft oder Zuständigkeit, die bestimmten Gegenständen, Ideen oder Personen zugesprochen wird. Ihre Außeralltäglichkeit gewinnt diese Kraft allein dadurch, dass es immer nur einzelne, wenige, ausgewählte Gegenstände, Ideen oder Personen sind, die sie besitzen, und dass sie nur in besonderen, von Weber oftmals als spezifische Notlagen beschriebene Situationen auftritt. Deshalb gilt sie – in Webers Worten – als das „Nie Dagewesene“, „Nicht jedem Zugängliche“, „absolut Einzigartige“, „Geheimnisvolle“, „Unbegreifbare“ und deshalb „Heilige“ oder „Göttliche“.

Und ein dritter Begriff bietet sich an, um zu verstehen, was das Heilige sein kann, Walter Benjamins Auslegung des antiken Aurabegriffes, den er zwar primär dazu benutzt, um das Spezifische eines Kunstwerks erklären zu können, der sich aber durchaus generalisieren lässt. Er definiert Aura als „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie auch sein mag“ und er meint damit die grundsätzliche Unnahbarkeit und Unverständlichkeit einer Erscheinung. Diese Unnahbarkeit und Unverständlichkeit ist für ihn ein besonderes Merkmal des Kunstwerkes, was er damit erklärt, dass sich die Kunst aus magischen und religiösen Ritualen heraus entwickelt hat. Wichtiger allerdings als diese Begriffsbestimmung ist Benjamins These, dass die Aura des Kunstwerks durch seine technische Reproduzierbarkeit, die ihm das „Hier und Jetzt“, seine Echtheit und Tradition raubt, beschädigt wird. Max Weber denkt im Übrigen ganz ähnlich, wenn er das „reine“ mit dem „artifizialen“, technisch hergestellten Charisma vergleicht.

Was alle diese drei Begriffe, das Numinose, das Charisma und die Aura miteinander verbindet, ist, dass sie außeralltägliche, weil an besonderen Objekten oder Personen hängende Erfahrungen umschreiben, denen jeweils spezifische, nicht jedem zugängliche Kräfte oder Qualitäten zugesprochen werden. Diese Erfahrungen sind im Kern emotional, manchmal sogar enthusiastisch und ekstatisch bestimmt, und können gleichermaßen Angst- und Glücksgefühle auslösen. Viel mehr lässt sich über das Wesen des Heiligen aus der Perspektive empirischer Wissenschaften nicht sagen.

Alle historischen Religionen haben nun versucht, diesem Heiligen eine fassbare und konturierte Gestalt zu geben, eine Gestalt die dem Unbegreifbaren einen Namen und ein Gesicht gegeben

hat und es deshalb – soweit überhaupt möglich – verstehbar und nachvollziehbar und bis zu einem gewissen Grad auch kontrollierbar und beeinflussbar gemacht hat. Die heute zu beobachtende „Diffusion des Heiligen“ lässt das Heilige wieder zu einer geheimnisvollen und letztlich unbegreifbaren und deshalb letztendlich auch unkontrollierbaren Macht werden – mit Angst besetzt, aber auch voll der Sehnsucht nach Glück. Wie es dazu gekommen ist, will ich nun versuchen nachzuzeichnen.

### 2. Die Pluralisierung und Multiplizierung des Heiligen

In spätmodernen Gesellschaften steigt aufgrund der wachsender Mobilität und des technischen Fortschritts vor allem im Medienbereich das Angebot „sinnstiftender Weltdeutungen“ und damit dessen, was als „Heilig“ verehrt werden kann. Jeder hat – wenn er will – heute die Möglichkeit, sich über alles, was der Markt der Sinnstiftung offeriert, zu informieren und davon Gebrauch zu machen. Und dieser Markt ist ein Wachstumsmarkt – ein Blick in die entsprechenden Regale der Buchhandlungen oder ins Internet genügt, um dies zu sehen. Die Angebote reichen von Rückgriffen in den reichen Bestand der christlichen Traditionen und die Revitalisierung traditionaler christlicher Gemeinschafts- und Glaubensmodelle über die nichteuropäischen Weltreligionen und „magische Praktiken“ sogenannter „Naturvölker“ bis hin zu den immer noch nachgefragten „New Age“-Weisheiten und den gerade boomenden biogenetischen Fortschrittsutopien. Dabei hat der spätmoderne Mensch die Möglichkeit entweder sich für ein Angebot (vielleicht nur auf Zeit) zu entscheiden oder sich seine eigene Religion aus unterschiedlichen Bestandteilen des Heiligen „zusammenzubasteln“ beziehungsweise sich den „Basteleien“ anderer „religiöser Virtuosen“ anzuschließen. Folge ist eine von Tag zu Tag wachsende Pluralität synkretistischer, oftmals miteinander konkurrierender Sinnstiftungsangebote und Wahrheitsansprüche. Und diese führt zusammen mit der für spätmoderne Gesellschaften typischen Steigerung der Wahlfreiheit zu vielfältigen Ausformungen von Religiosität und Verehrung des Heiligen in unterschiedlicher Intensität und Ausrichtung in kaum überschaubarer Fülle. Die wachsende Pluralität, die einhergeht mit einem zunehmenden Machtverlust der „institutionalisierten Religion“ als soziale Kontrollinstanz, schließt heute auch die Möglichkeit mit ein, auf eine Wahl gänzlich zu verzichten und nicht einmal eine negierende Position einzunehmen. Aufgrund dieser Entwicklungen diffundieren einstmals (relativ geschlossene) „homogene“ Frömmigkeitsmuster und religiös-konfessionelle Kulturen und es entsteht zunehmend ein unverbundes Nebeneinander unterschiedlicher religiöser Stile und Verehrungsformen des Heiligen in synkretistischer Buntheit und Widersprüchlichkeit. Und diese Entwicklung, die man auch als die „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ bezeichnen kann, spielt sich nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der unterschiedlichen Formen der „institutionalisierten Religion“ ab, insbesondere dann, wenn sie als „Kirche“ organisiert ist.

Aussagen wie die folgende, für die ich noch unsäglich viele andere Beispiele anfügen könnte, findet man heute häufig, von sogenannten Konfessionslosen ebenso wie von ganz normalen Kirchenmitgliedern, gleich welcher Konfession:

„Was die Religion betrifft, der ich mich zuordne, ich weiß es nimmer. Ich bin religiös in dem Sinn, wie ich

Religion schon sehr viele Jahre übersetze, nämlich Verbindung mit Gott, oder Rückverbindung, insofern bin ich Christ, weil ich mich da durchaus mit Christus Jesus verbunden fühle, ohne dass ich mit ihm jetzt Erfahrungen praktischer Art hatte, außer dass er mir in meiner Kindheit immer sehr nahe stand. Und mit religiösen Führern hätte ich durchaus meine Schwierigkeit. Vorbildfunktion hat für mich durchaus im Moment der Dalai Lama, ohne dass ich viel von ihm lese. Aber ich finde es einfach göttlich, mit dieser Haltung. Und dem Wissen und Bewusstsein, was ich bei ihm sehe, zu betrachten, mit welchem göttlichen Humor er mit unseren menschlichen Kleinheiten, Widerständen und Problemen umgeht. Und wie er da einfach im Nu den Blick öffnet für eine größere Sicht. Das finde ich sehr schön. Und ich bin durchaus, ja da muss ich jetzt vorsichtig formulieren... also meine praktische Arbeitshypothese ist die der Reinkarnation“.

**Events wollen populär sein und um dieses Ziel zu erreichen, setzen sie vor allem populär-, wenn nicht sogar trivialkulturelle Inszenierungsmuster gezielt ein.**

Das Angebot an Heiligem wächst und die Menschen bedienen sich dieser Angebote und mischen sie nach eigenem Gutdünken. Zahlreiche empirische Studien aus der Religionssoziologie und Religionswissenschaft haben diesen Trend für Länder wie Deutschland, England, Frankreich und Amerika festgestellt. „Die Grenzen zwischen einst fernen Religionskulturen sind unter den Bedingungen der Globalisierung diffus, und leicht lassen sich Elemente einer religiösen Symbolsoftware in eine ganz andere hineinkopieren – mit der Folge, das mitten in den Kirchen zahlreiche buddhistisch Gestimmte glaubensgewiss ihre Reinkarnation bezeugen, manche Protestanten sich nach Weihrauch und Ikonenkuss sehnen und wieder andere ernsthaft bekunden, nur durch indisch naturreligiöse Riten lasse sich der Klimawandel meistern“ – so lautet beispielsweise die Diagnose des protestantischen systematischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf, die er erst vor kurzem in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung abgab.

### 3. Die Profanisierung des Sakralen

Diese Pluralisierung der heiligen Angebote, wie sie im Laufe der Geschichte von den großen und kleineren Religionen entwickelt und in jeweils spezifische Formen gegossen wurden und ihre eigenmächtige Vermischung ist der erste Grund dafür, warum das Heilige konturlos wird, weil jede Vermischung zu einer Relativierung der in jedem Heiligen liegenden Wahrheitsansprüche führt. Ein zweiter Grund liegt in Entwicklungen, die man als die Profanisierung des Sakralen und – umgekehrt – in der Sakralisierung des Profanen bezeichnen kann. Alle institutionalisierten Religionen haben Profanes und Sakrales mehr oder weniger strikt getrennt. Sie haben die Erfahrung des Heiligen an bestimmte „heilige“ Zeiten und bestimmte „heilige“ Orte gebunden und durch bestimmte Rituale gezähmt. Zwar war diese Trennung und vor allem ihre Aufrechterhaltung nicht immer leicht, weil es ein scheinbar universelles Bedürfnis danach zu geben scheint, auch den Alltag der Menschen zu heiligen. Viele Praktiken, Riten und Zeremonien aus dem Arsenal insbesondere der katholischen Volks-

frömmigkeiten legen Zeugnis dafür ab: das Segnen von Pferden, Äckern, Häusern oder Autos, prächtig geschnitzte Hausaltäre, bunt bemalte Marterl oder goldene Christopherus-Plaketten. Doch immer haben die Vertreter der Kirchen darauf geachtet, dass die Grenzen zwischen dem Profanen und dem Sakralen irgendwie noch sichtbar blieben.

Heute ist die Situation anders. Die für jede Religion konstitutive Trennung von „heilig“ und „profan“ gerät unter Druck. Das Sakrale wird profanisiert und das Profane sakralisiert. Die erste Entwicklung, die Profanisierung des Sakralen, das Eindringen des Heiligen in den Alltag und seine damit verbundene Entzauberung, findet auf vielen unterschiedlichen Ebenen statt. Sicher gehört dazu auch die akzelerierende Bürokratisierung und Ökonomisierung der Kirchen, denen diese als karitative Dienstleistungsorganisationen in einem staatskirchenrechtlich fixierten Sozialstaatsystem unterliegen. Und ebenso sicher spielen einige Entscheidungen des 2. Vatikanischen Konzils eine Rolle, die das Geheimnis des Glaubens entmystifizieren und für den Alltag transparent machen wollten. Doch beide Entwicklungen sind in ihrem Ablauf wie auch in ihren Auswirkungen so komplex und ambivalent, dass ihre Erörterung eines eigenen Vortrags bedürfte.

Ich will mich hier und heute auf zwei besondere Entwicklung beschränken, in der die Profanisierung des Sakralen besonders deutlich hervortritt. Ich nenne sie die Eventisierung und die Ästhetisierung des Heiligen und sie spielen sich sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirchen ab.

Der Trend zur Eventisierung der Religion löst das Heilige aus bisher klar konturierten Zusammenhängen, sowohl was die zeitliche als auch die räumliche Dimension betrifft. Events sind Veranstaltungsformen, die – perfekt organisiert und zumeist monothematisch zentriert – unterschiedlichste Erlebnisinhalte und Erlebnisformen zu einem nach primär ästhetischen Kriterien konstruierten Ganzen willkürlich und ohne erkennbaren Bezug zur Tradition zusammensetzen. Events wollen populär sein und um dieses Ziel zu erreichen, setzen sie vor allem populär-, wenn nicht sogar trivialkulturelle Inszenierungsmuster gezielt ein. In einer sich zunehmend differenzierenden, ja partikularisierenden Welt scheinen Events eine der wenigen Möglichkeiten zu sein, die es noch erlauben, die Erfahrung von „Einheit“, „Ganzheit“ und „Authentizität“ zu machen, weil sie Erlebnisformen anbieten, die nicht nur den Intellekt, sondern alle Sinne ansprechen. Und in der Tat: Gerade in den letzten Jahren kann eine sprunghafte Zunahme von religiösen Events beobachtet werden: die Diözesanjugendfestivals „Jugend + Kirche + X“, die Katholischen Weltjugendtage mit dem „Superpapst als Pop-Star“, die europäischen Jungentreffen von Taizé, die Missionsdiscos der evangelikalen Pro-Christ-Bewegung, das sich vor allem in Asien, Afrika, Nord- und Südamerika ausbreitende Phänomen christlicher (oftmals evangelikal geprägter) „Mega-Churches“, Esoterikmessen mit christlich-mikrobiotischem Unterhaltungsprogramm, aber auch die medial inszenierten Großveranstaltungen sufischer Gemeinschaften im islamischen Raum locken Zehntausende von Besuchern an. Einiges scheint dafür zu sprechen, dass der „religiöse Event“ in seiner typischen Kombination von herkömmlichen religiösen Inhalten und Ritualen und popkulturell geprägten Unterhaltungsprogrammen und in seinem Willen, das Heilige immer und überall abrufbar zu machen, als zeitgemäße Ausdrucksform religiöser

Erfahrung und religiösen Erlebens weiter an Bedeutung gewinnen wird.

Ästhetisierung heißt, dass zunehmend alte religiöse Rituale und Lebensformen oder neue religiöse performances und spektakuläre Inszenierungen von Religion, wie es beispielsweise einige der neuen Jugendkirchen tun, gesucht werden, die Religion auch körperlich und mit allen Sinnen, also anschaulich erfahren und gelebt werden lassen. Kerzengottesdienste, Lichterprozessionen, Laserprojektionen in Gottesdienstsräumen haben Konjunktur. Das mit Abstand attraktivste Angebot auf dem evangelischen Kirchentag in Frankfurt am Main war der „Feuergottesdienst“, zwei Jahre später dann in Köln der „erotische Gottesdienst“. Auf dem Weltjugentag der katholischen Kirche in Köln war für viele der jugendlichen Teilnehmer die ergreifendste Veranstaltung die Vigil mit dem Papst am Vorabend des Abschlussgottesdienstes, vor allem wegen der glanzvollen Lichtinszenierung und ansprechender musikalischer Umrahmung. Der Weltjugentag ist ein schönes Beispiel für die Entstehung neuer populärer Sinn- und Erlebniswelten, in denen nicht nur unterschiedliche Traditionen des Heiligen spielerisch miteinander kombiniert und popkulturell „aufgestylt“ werden, sondern eben auch aus der bisher abgegrenzten Welt des Sakralen herausgelöst und auf den Bereich des Alltags übertragen und hier insbesondere an die eigene, auch körperliche Erfahrung geknüpft werden. Der gegenwärtig überall grassierende Körperkult, exemplarisch festzumachen an Pietá-Tatoos, Jesus-Brandings, knappen T-Shirts mit dem Papstporträt oder coolen Sprüchen, die Sakralisierung der Sexualität und das Verlangen danach, das „Göttliche“ nicht nur intellektuell zu begreifen, sondern ganzheitlich zu spüren,

**Der Prozess der Heiligsprechung profaner Gegenstände und Personen steigert sich manchmal bis hin zu ihrer Apotheose. Clapton ist Gott, wurde einst an die Wände des Bamberger Doms gepinselt.**

exemplarisch festzumachen an der Hochkonjunktur von Kerzen-, Duft- und Salbungsgottesdiensten, an liturgischen oder meditativen Tänzen und Liedchoreographien zu Sakropop-Klängen – sie alle stehen für die für unsere Zeit wohl typische Suche nach dem „entgrenzten Heiligen“, das den Alltag erfüllt. Sie alle sind Zeichen für die Sehnsucht nach dem totalen religiösen Erlebnis, das einfach nur „schön“ ist, das „wohl tut“ und einen „eins sein lässt mit dem Universum“. Gesucht wird die stete Wiederverzauberung der Welt durch primär technische Mittel, die vor der kalten Rationalität der Moderne schützt, von dieser aber – ganz im Sinne der Dialektik der Aufklärung – aufgegriffen und über die Mechanismen der Kulturindustrie ökonomisch und spirituell ausgebeutet wird.

### 4. Die Sakralisierung des Profanen

Auf der anderen Seite findet sich eine Entwicklung, die sich als die Sakralisierung des Profanen bezeichnen lässt. Auch diese wird vorangetrieben von einer weitgehend globalisierten Medien- und Kulturindustrie, findet Akzeptanz und Anhängerschaft aber vor allem unter jenen, die sich dem klassischen Heiligen weitgehend entfremdet haben, sich

also als dezidiert „konfessionslos“ betrachten oder schlichtweg „religiös un-musikalisch“ sind.

Gemeint sind damit vor allem Mystifikationsprozesse, in denen Attribute des Heiligen profanen Gegenständen oder Personen zugesprochen werden. Solche Mystifikationen vollziehen sich in der Regel in der Auratisierung oder Charismatisierung des „verehrten“ Gegenstands, dem eine „außeralltägliche“, nicht für jeden erreichbare Qualität zugesprochen wird.

Das Prädikat des Heiligen wird heute in inflationärer Weise fast allem und jedem zugesprochen, der auch nur ansatzweise aus dem Rahmen des Normalen fällt. Hollywood-Stars und -sternchen á la Brad Pitt oder Angelina Jolie, wie Kometen aufsteigende und wieder verschwindende Popensembles wie die Spice Girls, die No Angels oder die Söhne Mannheims, Sporthelden wie Tiger Woods (vor seinem Ehebruch), Michael Schumacher oder Jan Ulrich (vor Bekanntwerden seiner Doping-Karriere), aber auch angesagte Konsumartikel wie Energy-Drinks (Red Bull verleiht Flügel), Multifunktionshandys, luxuriöse Kultartikel wie spartanische Gucci-Täschchen oder knallrote Ferrari-Boliden, interaktive soziale Netzwerke wie Facebook, Xing oder Studi-VZ – ihnen allen wird attestiert, sie seien etwas Außergewöhnliches, Charismatisches, Heiliges und deshalb Verehrungswürdiges. Aber es geht noch „geschmackloser“. In den sexistischen Video-Clips amerikanischer Hip-Hop-Sänger wird der „Holy Butt“ verherrlicht, in pseudo-intellektuellen Jugend- und Esoterik-szenen wird über die heiligende Kraft des Bauchnabel- und Brustwarzenpiercings philosophiert, und nicht nur pubertierende Bübchen preisen in SMS-Botschaften die „Heiligen Möpfe“ ihrer neu eroberten Samstagabendbekanntheit. Das Heilige wird aus der Welt des Göttlichen in die körperliche Welt des Alltags transferiert, wird eingebettet in die ganz normalen Erlebniswelten einer globalisierten, medial vorproduzierten und alles verschlingenden Populärkultur.

Der Prozess der Heiligsprechung profaner Gegenstände und Personen steigert sich manchmal bis hin zu ihrer Apotheose. *Clapton ist Gott*, wurde einst an die Wände des Bamberger Doms gepinselt. Maria Callas trug den Beinamen *Die Göttliche*. Auch Jimi Hendrix und Janice Joplin wurden gottähnliche Züge zugesprochen. Elvis Presley war *The King*. Und Franz Beckenbauer ist *Der Kaiser*. Diego Maradona gilt nicht nur als gottähnlich, für seine „wirklichen“ Fans ist er ein Gott – wer erinnert sich nicht an die berühmte *Hand Gottes*, die Argentinien zum Weltmeistertitel führte – und um ihn zu verehren, haben sie die *maradonianische Kirche* gegründet und vollziehen dort Eheschließungen und Kindstufen. Sie haben ihre *Zehn Gebote*, von denen das erste dazu auffordert, den Ball nicht zu beschmutzen und sie beten ihr *Diego Unser*. Ähnliche Auratisierungs- und Charismatisierungsphänomene finden sich bei Schalke 04. Auch hier gibt es ein *Schalke Unser*, dessen erste Zeilen wie folgt lauten: „Schalke Unser im Himmel/Du bist die auserkorene Mannschaft/verteidigt werde Dein Name/Dein Siegel/wie zu Hause so auch auswärts ...“ (vgl. www.schalke04.de). Auch hier lassen sich Fans in der Kapelle der Arena trauen oder ihre Kinder taufen (in der Regel allerdings von einem Pfarrer oder Priester). Und auch hier wird bis heute der *Flankengott*, Stan Libuda, verehrt.

Diese Heiligung oder Apotheose eines „verehrten“ Objekts und die diese begleitende und verstärkende Ausübung spezifischer „liturgischer“ Handlungen

und Rituale, die zumeist dem Formenkanon der Katholischen Kirche entlehnt sind, erlaubt es auch dem „ungläubigen“ Menschen, sich auf etwas zu berufen, das Größer und Bedeutender ist als er selbst. Es erlaubt ihm, sich innerhalb eines außeralltäglichen Kosmos zu verorten, an einer – wenn auch konstruierten – Aura zu partizipieren und damit seinem Leben einen „Sinn“ zu verleihen.

### Schlussbemerkung

Wie man mit diesen geschilderten Prozessen der Diffusion oder Entgrenzung des Heiligen, insbesondere von kirchlicher Seite, umgehen soll, ist eine jener Fragen, auf die es keine, jedenfalls keine einfache Antwort gibt. Als empirisch arbeitender Wissenschaftler bin ich froh, dass es nicht zu meinen Aufgaben gehört, auf solche Fragen Antworten zu finden. Und ich beneide die anwesenden Theologen nicht, von denen verlangt wird, solche Antworten zu formulieren.

Gleichwohl will ich mich nicht gänzlich aus der Verantwortung stehlen – und wenigstens vor falschen Alternativen warnen. Man sollte jene Verhaltensformen und Verhaltensmuster, die die beschriebenen Prozesse der Profanisierung des Sakralen und der Sakralisierung des Profanen – trotz aller berechtigten Kritik – nicht voreilig nur als markt- und hierarchiegesteuerte, dekadente, spaßzentrierte oder hedonistische Kunstformen des Heiligen abtun. Denn obwohl sie zweifellos von einer der Gewinnmaximierung verpflichteten Kultur- und Erlebnisindustrie gesteuert und verbreitet werden, reagieren sie doch auch auf die Bedürfnisse heutiger Menschen nach Sicherheit und Orientierung, geben, wenigstens partiell, Antworten auf die existenziellen Sinnfragen wie „Wohin soll ich mich wenden?“ und „Wer bin ich eigentlich?“ – zumal die Menschen heute wenigstens partiell in der Lage sind, die Mechanismen von Medien und Kulturindustrie zu durchschauen und sich ihre Produkte – wie es in der Theoriesprache der Cultural Studies heißt – „widerständig“ und „eigensinnig“ anzueignen, und das heißt mit „eigenem Sinn“ auszustatten. Man sollte aber auch davon absehen, sich von kirchlicher Seite den hybriden populärkulturellen Erlebniswelten einfach anzubiedern, um bei ihren Anhängern besser anzukommen. Menschen haben auch heute noch ein Gespür für das „Echte“ und „Authentische“. Es kann nur darum gehen, das „Echte“ und „Authentische“ des katholischen Glaubens zu bewahren, es vielleicht in seinen Präsentationsformen zu modernisieren – und darauf zu vertrauen, dass es als attraktives Angebot in der Flut des Heiligen wahrgenommen wird. □

## Das Heilige in nicht-schriftlichen Religionen

Josef Franz Thiel

### I. Vorfragen

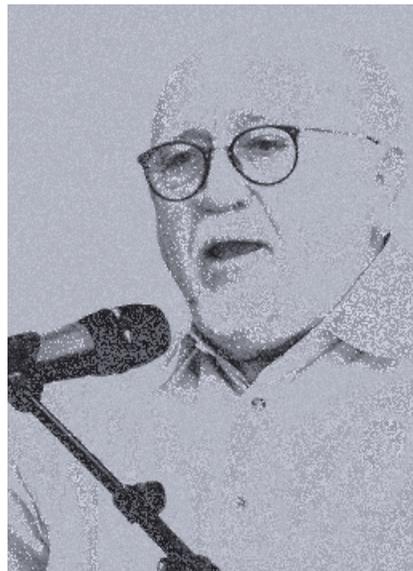
#### 1. Heilig, Heiligung, Heiligkeit

Diese Begriffe gibt es meines Wissens in schriftlosen oder sogenannten Naturreligionen nicht, ebenso wenig wie die Ausdrücke „unendlich“, „ewig“, „allmächtig“. Im Kongo konnte ich das Wort *santu* hören, doch es geht auf die alte Missionszeit der Portugiesen im alten Kongoreich seit 1492 zurück. Das heißt aber nicht, dass der Inhalt dieser Begriffe in den schriftlosen Religionen nicht verwirklicht sein kann. Das Heilige/Sakrale manifestiert sich auch in den schlichtesten Religionen auf mannigfache Weise. Ich verwende in der Religionsethnologie gerne den Ausdruck „sakral“, weil er nicht Heiligung oder Heiligkeit impliziert oder gar einfordert. Auch in den traditionellen Religionen soll der Mensch nach den Gesetzen der Alten leben, aber ein Streben nach Heiligkeit wird nicht erwartet. Mircea Eliade schreibt in „Das Heilige und das Profane“:

„Der Mensch der archaischen Gesellschaften hat die Neigung, *im* Heiligen oder sehr nahe bei geheiligten Gegenständen zu leben. Diese Neigung ist verständlich, denn für die „Primitiven“ wie für die Menschen der vormodernen Gesellschaften bedeutet das Heilige soviel wie *Kraft* und letztlich *Realität* schlechthin. Das Heilige ist gesättigt mit Sein.“

Tatsächlich spielt die „Kraft“-*ngolo* in den Bantusprachen – sie werden von Nordkamerun bis zum Kap gesprochen – eine zentrale Rolle. Einige von ihnen werden sich noch an die Bantuphilosophie von P. Placide Tempels OFM erinnern; er war Missionar in Katanga. Sie war nicht auf dem Sein, sondern auf dem Kraft-Gedanke aufgebaut. Da alles Seiende, also jede Kreatur, *Kraft* hat oder *Kraft* ist, hat sie eine sakrale Beziehung zur Schöpfung. Wenn ich einem Kongolesen begegne und ich mich nach seinem Befinden erkundige, werde ich sagen: *Ngolo ikele?* – hast du Kraft?

Ein Mensch, der nach den Traditionen seiner Ahnen lebt, ist in ihre Gemeinschaft eingebettet und hat deshalb auch Kraft. Wenn ich aber einen alten kränklichen Menschen frage *ngolo ikele?*, wird er mir antworten: „Meine Kraft ist von mir gegangen: Sie ist in meine Kinder, meine Arbeit, meine Felder etc. eingeströmt.“ Oder aber er sagt: „Neidische Menschen und Hexer haben meine Kraft aufgeessen. Sie aber werden niemals zu den Ahnen versammelt werden.“ Erst das Christentum brachte die Idee, dass gute Menschen nach dem Tod zu Gott in den Himmel gehen. In vorchristlicher Zeit wurden gute Menschen zu Ahnen und sie gingen ins Dorf der Ahnen. Man verlegte das Ahnenreich in den Sonnenuntergang oder in die Erde. Alte sprechen bis heute vom Grab als dem „Schoß der Mutter Erde“. Es gibt das Tabu, dass das Grab für gewisse Leute, z. B. Priester, Herrscher, nicht mit Metallwerkzeugen gegraben werden darf. Die Leute würden sagen: Ihr zerreißt die Scham der Mutter Erde! Bei Ethnien mit solchen Vorstellungen sind Geburt und Tod parallele Vorgänge. Grab und Vulva sind identisch.



Prof. Dr. Josef Franz Thiel, ehem. Direktor Museum der Weltkulturen, Frankfurt a. Main

Kinder werden unmittelbar nach der Geburt auf die Erde gelegt, um mit ihrer Kraft in Berührung zu kommen.

#### 2. Ethnie

Sogenannte Naturreligionen beziehen sich auf *einen* Stamm, *eine* Ethnie oder auf ein politisches Territorium. Sie streben von sich aus keine Universalität an; sie führen auch niemals Religionskriege oder Missionsversuche durch. Es kann vorkommen, dass in einem traditionellen Reich nur die Ahnen des Herrscherklans verehrt werden, nicht aber die Klanahnen der Untergebenen. So z. B. im Reich der Bakuba im Kongo. Sklaven haben niemals eigene Ahnen, sondern nur die ihrer Herren, und das ist die schlimmste Strafe für die Sklaven.

#### 3. Verschiedene Riten

Natur- oder archaische Religionen – früher sprach man auch von „Primitivreligionen“ – bilden keine Einheit. Ihre Vorstellungen von den jenseitigen Mächten können voneinander sehr verschieden sein. Umwelt, Wirtschaftsform, Sozialstruktur und andere Faktoren wirken meist sehr stark auf die Ausgestaltung der Religion ein. Die einzelne Naturreligion ist kein systematisch durchdachtes Gebilde, da theologische Spezialisten fehlen und es keine Institution mit Richtlinienkompetenz gibt. So lassen sich bei *einer* Ethnie verschiedenartige Riten für gleiche Vorgänge finden. So z. B. können die Übergangsriten wie Geburt, Initiation, Heirat, Begräbnis in derselben Ethnie verschiedene Ausprägungen haben.

• Jedes Naturvolk hat jene Religion, die es für seine Existenzsicherung benötigt. Die Schöpferwesen mit ihren Mythen haben nicht nur die Entstehung der Welt und der Kreaturen zu erklären, sondern auch das Überleben zu sichern. Es finden sich in vielen Religionen auch „sinnleere Überbleibsel“, die in der Gegenwart keinen sinnhaften Beitrag mehr leisten; doch

sie werden aus alter Zeit mitgeschleppt.

- Mythen, Riten und festgefügte Redensarten sind ein Ersatz für heilige Schriften. Sie sind oft wegweisend für die Interpretation und Ausführung des Religiösen. Mythen existieren meist in zahlreichen Varianten und schildern Urzeitgeschehen. Da die Taten der Urzeit Modellcharakter für die Jetztzeit haben, kommt ihnen ein normativer Charakter zu. Dass man es bei den Mythen mit altem Material zu tun hat, kann man daran erkennen, dass selbst kenntnisreiche Informanten Redensarten oder Lieder in gebundener Form, die in Mythen eingestreut sind, nicht mehr Wort für Wort übersetzen können. Die Prosa wird in der mündlichen Überlieferung verändert, die gebundenen Teile bleiben in ihrer alten Formulierung erhalten.

### II. Manifestationen des Sakralen

#### 1. Wesen und Kräfte nach Bedürfnissen

M. Eliade betont häufig, dass sich das Heilige und die Kraft den Menschen immer wieder offenbaren. Er spricht deshalb von Hierophanien und Kratophanien. Man sollte hinzufügen, dass die Menschen diese sich offenbarenden Wesen und Kräfte nach ihrem Bedürfnis ausgestalten. Ich möchte nur kurz einige Beispiele anführen, wie äußere Faktoren und menschliche Vorstellungen auf die Naturreligionen einwirken können. Nehmen wir z. B. die

- *Inuit/Eskimo* in der Arktis. Für viele von ihnen ist die Wetter-, Wind- und Sturmgöttheit Sila das höchste Wesen. Der richtige Wind ist für die Robbenjäger im Kayak lebenswichtig, damit sie wieder zurückkehren können von der Jagd. *Sedna*, ein anderes höchstes Wesen, ist eine *Herrin der Tiere*. Vergehen sich die Jäger gegen ihre Gebote, schließt sie alle Seetiere in ihr Haus auf dem Meeresgrund ein. Schamanen müssen sie dann freikaufen. Die höchsten Wesen der Inuit sind demnach ganz auf ihre Umwelt und ihre Wirtschaft abgestellt.
- Die *Pygmäen*, die seit über 4000 Jahre im äquatorialen Urwald Zentralafrikas leben, sagen vom Wald: „Der Wald ist wie ein Vater und eine Mutter zu uns; und wie ein Vater und eine Mutter gibt er uns alles, dessen wir bedürfen: Nahrung, Kleidung, Unterschlupf und Wärme ... und Zuneigung (Liebe). Gewöhnlich geht alles gut, weil der Wald zu seinen Kindern gut ist ...“

Man kann ihr höchstes Wesen *Tore* mit dem Urwald identifizieren.

- *Ackerbauvölker* verabsolutieren die *Mutter Erde*, die ihnen alles zum Leben gibt. In den Dörfern Westafrikas, wo es vor allem Ackerbau mit Speichervirtschaft gibt, kann man häufig Erdkegel mit Opferblut und Hühnerfedern drauf sehen. Die kleineren gehören meist den Ahnen, der große der Mutter Erde. Sie hat vielfach ein Pendant, den Vater Himmel, der sie mit Regen, dem symbolischen Spermium, befruchtet. Er steht aber meist an Bedeutung hinter der Mutter Erde, außer etwa bei den Yoruba in Nigeria, wo der Himmelsgott *Olorun* ein mächtiges Wesen ist, aber auch *Onile*, die Mutter Erde ist präsent.
- *Hirtenvölker* kommen meist mit einem absoluten Himmelsgott aus, der mit seinem Regen die Weiden fürs Vieh sichert und damit das Überleben der Menschen. Eine Mutter Erde benötigen sie nicht, da sie keinen Ackerbau betreiben.

## BR alpha CAMPUS

Mittwochs von 16 Uhr bis 16.30 Uhr  
Wiederholung samstags  
von 12.15 Uhr bis 12.45 Uhr

Themen der Katholischen Akademie  
Bayern

28. Juli 2010  
Wohlstand und Klimaschutz – Strategien  
für eine globale Herausforderung

## 2. Religionslose Völker gibt es nicht

Wenn ich solche Sachverhalte Studenten vortrug, konnte ich bisweilen hören: Also macht sich doch der Mensch seine Götter selbst. Dann kam vielleicht noch das Zitat von dem Vorsokratiker Xenophanes, wo es heißt: „Wenn die Rinder, Pferde und Löwen Hände hätten/ und mit diesen Händen malen könnten und Bildwerke schaffen wie Menschen,/ so würden die Pferde die Götter abbilden und malen in der Gestalt von Pferden, die Rinder ...“

Diesem Einwand kann man sich nicht ganz entziehen. Mir ist dennoch die Frage wichtiger: Weshalb „machen“ sich alle Völker der Erde solche jenseitigen Wesen? Die einst zahlreichen „religionslosen Völker“ des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts haben bei eingehender Erforschung keinen Bestand gehabt. Religionslose Völker gibt es nicht!

Aus meiner Kenntnis der Naturreligionen kommen mir immer wieder Zweifel, ob Hierophanien und Kratophanien eine ausreichende Erklärung dafür abgeben, wie diese einfachen Menschen zu ihren übermenschlichen Mächten gekommen sind. Drängen sich in Erscheinungen die transzendenten Wesen den Menschen auf, oder suchen vielmehr die Menschen nach Wesen, um ihre Welt zu erklären und um die Nöte ihres Alltags zu beherrschen? Ich glaube, die Religionen, die Eliade beschreibt, müssen in einem höheren kulturellen Milieu angesiedelt sein, in dem das Heilige schon um seiner selbst willen einen hohen Wert darstellt, losgelöst von irdischen Bedürfnissen und Nöten. Wenn man mit schlichten Menschen, die täglich um ihr Überleben ringen, zusammenlebt, gewinnt man oft den Eindruck, dass ihr Hauptanliegen ist, die täglichen Bedürfnisse befriedigen zu können. Und dann gibt es wieder Situationen, in denen sie an ihre transzendenten Wesen unerschütterlich glauben und von deren Existenz überzeugt sind. Manchmal könnte man sogar neidisch werden, wenn man sieht, wie sie kein Zweifel an sich anfechten. Sie sind felsenfest in ihrem Glauben. Ist das nicht schließlich der vornehmste Akt einer Religion?

## 3. Ahnen, Geister, Fetische

In Schriftreligionen wird seit Rudolf Otto zwischen heilig und profan unterschieden. In sogenannten Naturreligionen ist diese Grenze meist schwer oder überhaupt nicht zu ziehen. Denn alles hat irgendwie mit den Ahnen, Geistern oder Fetischen zu tun. Wenn jemand eine Trommel oder Maske schnitzen will, wird er dem Naturgeist und vielleicht dem Schutzgeist des Baumes opfern, damit er den Baum freigibt, denn nur dann wird die Trommel gut klingen und der Maskenträger vom Geist nicht behelligt werden. Bevor man eine Pflanzung anlegt und auspflanzt, opfert man den Ahnen, damit sie Fruchtbarkeit gewähren. Vor einer Jagd, bei der Geburt eines Kindes, bei der Eheschließung, beim Sterben usw., immer sind Opfergaben an Ahnen und/oder Fetische und Geister nötig.

Eine Bitte um Jagdwild lief bei den Bakongo z. B. folgendermaßen ab: Die Jäger begaben sich vor dem Auszug zur Jagd mit ihrem Klanältesten in ihren Friedhof. Zunächst reinigten sie die Gräber ihrer Verstorbenen von Unkraut. Der Klanälteste nahm eine Kalbasse mit Palmwein und schüttete davon auf jedes Ahnengrab. Die Jäger knieten nieder, dann auch der Älteste und begann mit erhobenen Armen:

„Oh ihr Väter, oh ihr Mütter, oh ihr Ahnen!

Kommt, kommt und trinkt den heilsamen malafu (Palmwein). Gebt Fruchtbarkeit und große Nachkommenschaft. Wir bringen euch diesen Wein aus folgender Bedrängnis dar: Wir bitten euch um Wildtiere, die Hufe und Krallen haben. Andere Klane erlegen große Wildtiere, Wir in unserem Klan nur Winzlinge. Trinkt heute und seht: Wir ziehen zur Jagd aus, Führt uns große Tiere zu Und haltet das Wild nicht zurück!“

In einem Bittgebet eines Klanältesten der Bayansi im Kongo wirft er in einer ähnlichen Situation seinem Ahn vor, dass er vielleicht gar nicht ins Dorf der Ahnen gekommen sei. Wenn er trotz Opfer nicht helfe, sei das doch ein Zeichen, dass er kein Ahn, sondern ein *mukwü*, ein böser Totengeist, geworden ist.

## Für den Ahnenkult sind die Klanältesten zuständig. Sie führen die nötigen Opfer durch.

In Afrika ist das Huhn das Opfertier schlechthin, seltener die Ziege. Weitere häufige Gaben sind Palmwein, heute auch Bier, Eier, Kolanussaft, Salz etc. Es geht immer um Nahrungsmittel oder geschätzte Wertsachen des täglichen Lebens. In die großen Rache fetischfiguren am unteren Kongo, *konde* genannt, werden Eisennägel oder Messerklingen geschlagen, manchmal in glühendem Zustand, um den *konde* aufzuwecken und böse zu machen, damit er ja die Feinde seines Besitzers verfolge und töte.

Es gibt Fetische, die benötigen Menschenleben, damit sie in Aktion treten. Die *konde* gehören dazu. Die großen Klanfetische jedoch nicht. Sie sind positive Schutzpatrone des Klans. Für etliche dieser Fetische konnte ich nachweisen, dass es sich bei ihnen um weit zurückliegende Ahnen handelt, zu denen keine genealogische Verbindung mehr besteht. Ahnen können nämlich immer nur für ihre eigenen Nachkommen tätig werden. Erst wenn sie mythisch überhöht sind und keine genealogische Verbindung mehr zu einem Klan bekannt ist, können sie für alle Klane wirken. Eine Ausnahme hierzu bilden bisweilen die Ahnen des Herrscherklans.

Der Missionar Léo Bittremieux berichtet von den *konde*-Nagelfetischen, dass zu ihrer Einweihung ein junges Mädchen geopfert wurde. Man legte abends die große Figur auf ein Bett und das Mädchen daneben. Morgens fand man das Mädchen tot. Seine Lebenskraft war in den Fetisch eingegangen. In der Bauchhöhle eines *konde* soll man fünfzehn Mädchenherzen gefunden haben.

## 4. Tiefe Abhängigkeit

Als ich bei den Bayansi im Kongo lebte, war ich anfangs sehr erstaunt, wie rüde sie mit den sakralen Figuren und Fetischen umgingen oder mit welcher Rohheit sie vielfach die Opfertiere traktierten. Ich hatte den Eindruck, diese Menschen hatten gar keinen Respekt vor dem Sakralen. Die Ahnen- und Fetisch-Figuren standen ungepflegt und verstaubt in einer Ecke. Man nörkelte bisweilen an den Ahnen herum, weil sie immer Opferblut haben wollen, sich aber nicht um den Hunger ihrer Nachkommen im Diesseits kümmern. Man drohte ihnen an, sie bald zu vergessen, wenn sie nicht aktiv helfen würden.

Mit der Zeit gewöhnte ich mich an diesen scheinbar rüden Umgang, denn ich merkte, wie tief die Abhängigkeit dieser Menschen von den übermenschlichen Wesen war. Wir in Europa haben längst vergessen, wie es ist, wenn die Ernte eines Jahres durch Unwetter oder Schädlinge ausfällt. Wir werden trotzdem nicht hungern. Wir sind abgesichert gegen alle möglichen Schadensfälle. Wenn aber im Busch die Ernte ausbleibt oder ein tragendes Familienmitglied ausfällt, eine Seuche wie die Schlafkrankheit ausbricht, kann die Lage sehr kritisch werden. Es gibt zwar in der Großfamilie solidarisches Wirtschaften, aber führende Mitglieder können nicht ohne weiteres ersetzt werden. In so einem Fall droht Hungersnot und die Kinder sind immer diejenigen, die am meisten gefährdet sind.

## 5. Heilige/Heiliges?

In Schriftreligionen ist häufig von heiligen Orten, Zeiten, Personen, Gegenständen, Worten etc. die Rede. In zahlreichen Naturreligionen findet man ähnliche Sachverhalte. Schwierigkeit hätte ich, wenn ich bei den Bayansi jemanden als „heilige Person“ bezeichnen müsste. Es gibt Personen, die Sakrales handhaben. Da sind die *banganga*, Wahrsager und Heiler – ich bezeichne sie gerne als „Priester“ –, denn sie gelten als positive Gestalten in der Gemeinschaft, besonders wenn sie erfolgreich arbeiten. Dann gibt es die Klanoberhäupter, die die Ahnenopfer darbringen, die älteste Dame der Großfamilie, die für die Frauen Klanfetische der Fruchtbarkeit verwaltet. Ob diese Personen als gute Menschen wahrgenommen werden, wage ich nicht zu sagen. Ein Sprichwort lautet: „Wer kann in einen Hühnerstall die Hand hineinstecken, wenn der Besitzer ihn verschlossen hält?“ – Eben nur der Besitzer selbst. Man will damit ausdrücken: Wenn ein Unglück den Klan trifft, ist der Älteste schuld, weil er ihn nicht richtig beschützt hat, nicht die nötigen Opfer vollzogen oder gar Klaninteressen verschachert hat. Ich habe von zahlreichen Klänen erfahren, dass sie die gemeinsame Klankasse nicht dem klanältesten Mann anvertrauen, sondern der ältesten Frau.

## 6. Gut und böse

Die Bayansi unterscheiden zwischen gut (*bwey*) und böse (*bubi*). Das Urteil, ob etwas gut oder böse ist, wird aber meist aufgrund sozialen Verhaltens gefällt. Natürlich gelten Diebe und Mörder als böse; und der Grund: Sie verletzen die Rechte anderer. Wenn aber die Strafe bezahlt ist, ist der Fall meist erledigt. Fordert ein befreundeter Klan nach einem Vergehen eine unverhältnismäßig hohe Wiedergutmachung, bezahlt man sie, bricht aber mit diesem alle sozialen Beziehungen ab. Wird von diesem Klan jemand straffällig, verlangt man das Mehrfache einer normalen Strafe. Beide Klane leben für vielleicht Jahrhunderte in Dauerfeindschaft (*mokwa*), und später wissen die Nachkommen oft nicht mehr weshalb. Ehen zwischen beiden sind selbstverständlich ausgeschlossen.

Ogleich bei Straftaten die Gesetze der Ahnen übertreten werden, wird beim traditionellen Gericht kaum damit argumentiert, dass der Wille der Ahnen gebeugt worden ist. Es wird festgestellt, dass das Recht eines anderen geschmälert worden ist.

Ein typischer Fall, der sich oft ereignet, ist, dass ein Mann mit einer verheirateten Frau verkehrt. Erwischt der Ehemann die beiden in flagranti, darf er seinen Nebenbuhler straffrei erschießen. Wird der Fall erst später bekannt

und kommt es zu einer Gerichtsverhandlung, muss der Beischläfer eine Strafe zahlen. Die Argumentation lautet: Er habe die Rechte des Ehemannes auf seine Frau verletzt und damit seine Lebenskraft vermindert. Alle Rechte, die einem Menschen zustehen, sind Teil seiner Lebenskraft. Ich habe manchmal eingewandt: Die Tat ist doch *bubi* und gegen das Gesetz der Ahnen, doch dieser Gedanke spielte im Urteil eine untergeordnete Rolle. Wegen ein oder zwei Seitensprünge einer Ehefrau kann der Mann sich nicht scheiden lassen. Es muss öfter passieren oder es müssen noch andere Faktoren dazukommen. Die Seitensprünge des Mannes werden normalerweise nicht gezählt.

## 7. Hexerei

Ein anderer sehr wichtiger Bereich im Leben der Bayansi kann man, ähnlich wie die Gerichtsbarkeit, eher im Profanen als im Sakralen ansiedeln: Ich meine die Hexerei. Sie spielt bis heute in Schwarzafrika eine zentrale Rolle im sozialen Zusammenleben. Der böse Mensch schlechthin ist der Hexer, die Hexerin, *muloki*. Er isst mit Hilfe seiner magischen Kräfte die Lebenskraft der Menschen auf. Wer früher der Hexerei angeklagt wurde, musste sich der Giftprobe unterziehen. Erbrach er das Gift, war er unschuldig, wenn nicht, halfen die eigenen Kinder mit, ihn totzuschlagen. Er wurde in der Savanne verscharrt und sein Grab mit Steinen beschwert.

Heute ist, wenigstens offiziell, die Giftprobe verboten. Aber Hexerei wuchert auch heute noch ungemein stark, selbst in den modernen Stadtkulturen. Neid und Missgunst sind an der Tagesordnung. Es gibt magische Mittel und obskure Machenschaften, um anderen zu schaden. Die meisten Krankheiten werden auf Missgunst und Hexerei zurückgeführt. Nur der Tod ganz alter Menschen wird als natürlicher Tod angesehen. Man spricht von einem „*Nzambi*-Tod“. Bei Todesfällen Jüngerer oder schweren Krankheiten wird immer nach dem/der Hexer(in) gesucht, der/die ihn verursacht haben soll. Innerhalb eines Klans gibt es keine Hexerei. Dafür kann ein unbotmäßiges Klanmitglied von einem älteren nahen Verwandten verflucht werden. Wenn der Fluch nicht zurückgenommen wird, stirbt der Mensch. – Doch, um diesen ganzen Bereich auch nur annähernd zu schildern, brauchte man wenigstens einen ganzen Vortrag.

## 8. „Beichte“

Die Bayansi kennen sogar eine Art Beichte, aber auch sie wird nicht aus religiösen Gründen durchgeführt, sondern aus sozialen. Bevor eine junge Frau heiratet und zu ihrem Mann zieht, muss sie aus der Macht der elterlichen Fetische herausgelöst und in den Bereich der Fetische ihres Mannes eingegliedert werden. Zu diesem Zwecke werden die Klanfetische auf einer Matte aufgestellt. Die nächsten Verwandten, wie Eltern und Mutteronkel und andere, versammeln sich. Die Braut muss nun alle Männer namentlich aufzählen, mit denen sie bisher Geschlechtsverkehr hatte. Man sagt, alle Männer müssen aus ihrem Bauch heraus, sonst wird sie eine schwierige Schwangerschaft und Geburt haben oder gar nicht schwanger werden. Da die Bayansi aber matrilinear sind, gehören die Kinder zum Klan ihrer Mutter. Keine Kinder bekommen gilt als das schlimmste Los, das eine Frau treffen kann. Unfruchtbare Männer können schummeln und ihre Frauen von Freunden schwängern lassen, unfruchtbare Frauen gelten als wertlose Esser in der Gemeinschaft. – Nach der Beicht-

Zeremonie geht die Mutter zu den Beischläfern ihrer Tochter und verlangt von jedem ein Huhn und eine kleine Summe. Damit ist die Ehe geschlossen.

## 9. Heilige Orte, Zeiten und Gegenstände

Was die heiligen Orte, Zeiten und Gegenstände betrifft, bieten die Religionen der Australier das beste Anschauungsmaterial. Die Australier kennen Schöpferwesen, häufig *Urheber* genannt, die die Welt und Menschen ansatzweise erschaffen haben, d. h. die Geschöpfe waren noch nicht ganz ausgereift. Sie zogen in der Urzeit, *bugari-Zeit*, *dream-time*, durch die Region, ruhten sich an Orten aus, die zu heiligen Plätzen wurden, sie gaben den Menschen heilige Objekte wie *Seelensteine*, *Fadenkreuze* und *Schwirrhölzer*, die sogenannten *Tschurungas*, und verschwanden wieder von der Erde; teils gingen sie in die Erde, teils in den Himmel.

Die Menschen ahmten die Wanderzüge ihrer Urzeitwesen nach. Soweit sie noch nomadisch leben, wandern sie in Gruppen übers Land; zu einer bestimmten Zeit trifft sich der Stamm an dem heiligen Platz des Urzeitwesens. Man hält Zeremonien ab, initiiert die Jugendlichen in die Stammesmythen, holt die alten *Tschurungas* hervor und lässt sie über den Köpfen kreisen. Frauen und Kinder müssen sich verstecken, denn nur Eingeweihte dürfen sie sehen. Die heilige *bugari-Zeit* ist nun wieder angebrochen. In der Nähe des Platzes gibt es meist ein Wasserloch, in dem die Ahnenseelen hausen. Wenn Frauen am Wasserloch vorbeigehen, kann eine Ahnenseele in sie hineinschlüpfen. Dies ist vielleicht ein Grund, weshalb es bisweilen in der Literatur heißt, die Australier würden nicht den Zusammenhang von Beischlaf und Schwangerschaft kennen.

In alten *Tschurungas* sind die Urzeitwesen real präsent. Manchmal schabt man die *Tschurungas* ab und bläst den Staub über das Land, damit es grün und fruchtbar werde. P. Ernest Worms, ein Missionar in NW Australien, berichtet, dass, wenn die Männer eine neue *Tschurunga* herstellen wollen, sie lange nach einem geeigneten heiligen Baum suchen. Haben sie ihn endlich gefunden, behandeln sie ihn wie ein Urzeitwesen. Die Späne, die beim Schnitzen abfallen, sammeln sie sorgfältig ein und begraben sie, denn sie sind bereits mit der heiligen *djalu*-Kraft gesättigt.

## 10. Die Fetische und ihre Priester

Im religiösen Alltag der meisten Völker Afrikas spielen die Fetische neben den Ahnen die wichtigste Rolle. Sie werden von den Menschen sogar noch häufiger angegangen als die Ahnen. In unseren europäischen Sprachen ist der Ausdruck „Fetisch“ immer negativ besetzt. Es war ein Irrtum der Portugiesen des frühen 16. Jahrhunderts, dass sie glaubten, die Afrikaner würden handgemachte (*feitico*, *factitius*) Objekte verehren und sogar anbeten. Sie konnten sich offensichtlich nicht vorstellen, dass die Afrikaner die Kraft oder die persönliche Macht meinten, die sich im sichtbaren Objekt niedergelassen hat. Dabei hätte doch die damalige christliche Praxis mit Statuetten und Reliquien sie eines Besseren belehren können! Anfangs sprachen sie noch von „Idolen“, aber um 1600 wurde der Ausdruck Fetisch geläufig. Der Franzose C. de Brosse führte den Begriff 1760 in die wissenschaftliche Literatur ein. Im 19. Jahrhundert kommt dann die Theorie auf, dass alle Religion im Fetischismus ihren Ursprung habe.

Ein Fetisch ist ein materielles Objekt, in dem eine übermenschliche, persönliche oder unpersönliche Kraft/Macht

wohnt. Der Mensch sucht durch Geschenke und Opfer ihr Wohlwollen zu gewinnen, um daraus einen persönlichen Vorteil zu ziehen. Der Fetischkult kann nicht automatisch der Magie zugerechnet werden. Bei der Verehrung der großen Klanfetische haben wir es sicher mit echter Religiosität zu tun. Leider haben die christlichen Missionare von Anfang an Ahnenkult und Fetischdienst unter schwerer Sünde verboten – die Muslime sind übrigens bis heute genauso radikal. Die inkriminierten Fetische, auch die großen Klanfetische, wanderten damit in die Klandestinität und waren dem Einfluss der Missionare gänzlich entzogen. Man kann sich fragen, ob es klug ist, so fundamentale Institutionen für Wirtschaft und Sozialleben einfach zu verbieten, denn sie haben ja nicht nur eine religiöse Funktion. Man kann sich fragen, ob denn der Afrikaner zuerst weißgewaschen werden muss, wenn er Christ werden will? Afrikanische Priester haben in Artikeln wiederholt versucht, den Ahnenkult zu retten, indem sie ihn als Heiligenverehrung darstellten. Aber können Ahnen mit Heiligen gleichgesetzt werden?

Für den Ahnenkult sind die Klanältesten zuständig. Sie führen die nötigen Opfer durch. Je älter man in der afrikanischen Gesellschaft ist, desto näher ist man dem Ursprung und hat dadurch mehr Kraft und auch mehr zu sagen. Im Ahnenopfer geht es darum, die Verbindung zum Urahn aufzunehmen. Was im *illud tempus* geschah, wird im Opfer wieder präsent gemacht, und zwar nicht symbolisch, sondern realiter, d. h. die Urzeit wird wieder präsent.

Im Fetischismus sind viele Riten magischer Natur. Man will die übermenschliche Macht zwingen, willfährig zu sein. Ich möchte aber nicht das Magische, sondern das Religiöse hervorheben. Fast jedes Bayansi-Dorf hat einen oder mehrere *banganga* (Priester, Männer wie Frauen). Manche Weißen sprechen von Medizinmännern, Heilern, Wahrsagern, Zaubern. Es gibt zahlreiche Typen von *banganga* mit einem begrenzten Betätigungsfeld: Manche sind Spezialisten gegen Rückenschmerzen oder Husten, andere behandeln Knochenbrüche usw. Ich nenne sie gerne Priester, wenn sie für die Bewohner die Verbindung zur jenseitigen Welt herstellen.

Ähnlich wie die Schamanen machen sie eine Berufung durch, verbringen Nächte im Wald, wo Geister wohnen. Sie schlafen im Friedhof auf dem Grab eines Vorgängers, der meist aus demselben Klan kommt. Die Menschen sagen, sie leiden an Irrsinn. Nach Monaten kehren sie wieder ins Dorf zurück mit ihrem Körbchen, das fortan ihr Fetisch sein wird, mit dem sie arbeiten. Die Objekte im Körbchen haben eine große symbolische Aussage. Weiße Flusserde ist immer darin. Ein *nganga* hat fast immer eine Rassel oder Schlitztrommel oder ein Blasinstrument, um seine Hilfsgeister herbeizurufen. Viele *banganga* behandeln ihre Patienten in der Nähe eines Wassers, weil das Wasser der Verbindungsweg zur jenseitigen Welt ist. Ein guter *nganga* wird von der Bevölkerung immer geschätzt.

*Banganga* haben ein feines Gespür für die Probleme ihrer Klienten. Sie bekommen schnell heraus, wo sie der Schuh drückt: Der eine lebt in Streit mit den Dorfbewohnern, ein anderer hat Krach mit dem Klan seiner Frau, weil er noch nicht den Brautpreis bezahlt hat, wieder ein anderer hat Schwierigkeiten mit der eigenen Familie usw. Ein guter *nganga* schickt solche Patienten ins Dorf zurück, damit sie ihre Probleme in Ordnung bringen. Erst dann, könne er sie gesundmachen. Ich war oft erstaunt, mit welchem großem Erfolg sie ihre Leute behandelten. □

# Heilige(s) verehren. Eine Spurensuche in der Geschichte der Kirche

Bernhard Schneider

Die Kirche ist älter als die Heiligenverehrung, bekennt sich im Glaubensbekenntnis aber zugleich zur „Gemeinschaft der Heiligen“, womit primär die Gemeinschaft aller Christen gemeint ist, die Anteil am „Heiligen“ in Wort und Sakrament haben. Das ist allerdings nicht der übliche Sprachgebrauch, wenn von Heiligen die Rede ist. Geschichte der Heiligen meint stattdessen gerade das Auseinandertreten von einzelnen heiligen Gestalten und den „normalen“ Gläubigen, was theologisch ab dem 3./4. Jahrhundert geschah. Kirche ist aber auch die gemischte Gemeinschaft aus Sündern wie Heiligen, Kirchengeschichte daher auch immer Sünd- und Sündengeschichte.

## I. Anfänge in der Spätantike

Bereits die christliche Antike schuf die Basis für die Heiligenverehrung, und zwar mit der Verehrung der Apostel und jener Märtyrer, die Christus bekannten und um seinetwillen verfolgt worden waren. Ebenso kannte die Spätantike schon Wallfahrten zu heiligen Stätten, d. h. zu Orten, an denen Jesus Christus gelebt und gewirkt hat, sowie zu Orten mit Gräbern von Märtyrern. Mit der Verehrung des hl. Martin von Tours ist schon für das 5. Jahrhundert auch im lateinischen Westen ein Pilgern zum Grab eines hl. Bischofs belegt.

Von Anfang an hat diese Frömmigkeitsform „Wallfahrt“ unter Christen nicht nur begeisterte Zustimmung gefunden, sondern auch Kritik hervorgehoben. In der Spätantike haben sich die Kirchenväter Gregor von Nyssa und Hieronymus mit Einwänden zu Wort gemeldet, die traditionsbildend wirkten: Es bedarf keiner Wallfahrt, um das Heil zu erlangen; Gott ist im Geist und in der Wahrheit in Britannien genauso gut anzubeten wie in Jerusalem.

## II. Formung im Mittelalter

### 1. Frühmittelalter

Im langwierigen Übergang von der spätantiken zur frühmittelalterlichen Gesellschaft verschoben sich die Gewichte auch im Erleben und Leben des Glaubens. Die weit weniger komplexe und ausdifferenzierte frühmittelalterliche Gesellschaft lebte auch ihre Religion einfacher. Man spricht daher gerne von einer archaischen Gesellschaft und einer archaischen Religiosität. Im Weltbild fand gegenüber der Antike eine „Resakralisierung“ statt: die Natur erschien voller numinoser Mächte. Die Dinge galten als heilig oder dämonisch besetzt. Überall wirkten direkt Gott oder der Teufel. Die Kirche stellte mit Segnungen und Exorzismen Riten bereit, um diese unheilvollen Mächte zu besiegen oder zu vertreiben, dem dienten auch in Kapseln oder Schnallen am Körper getragene Reliquien.

Geprägt durch das Gefolgschaftsdenken, das Gottesbild des mächtigen, Furcht erregenden und strafenden Gottes, in das zunehmend auch die Gestalt Jesu Christi eingeebnet wurde, so dass seine Menschheit kaum noch eine Rolle spielte, sowie die Resakralisierung des Kosmos, wurden Heilige als Heilmittler ungeheuer verehrt. Sie wurden als „Gottesmänner“ oder auch „Dienerinnen



Prof. Dr. Bernhard Schneider, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Theologischen Fakultät Trier

Gottes“ bezeichnet, die sich durch ihre Askese „virtus“ („Kraft“) bei Gott erworben hätten, die sie nun frei einsetzen könnten. Antikem und germanischem Klienteldenken entsprechend erwartete man, sie würden ihre „virtus“ besonders zugunsten ihrer Klientel einsetzen. Aus diesem Klienteldenken leitet sich die Zuordnung eines Heiligen als „patronus“ zu einzelnen Personen oder bestimmten Gemeinschaften ab, die seinen Namen tragen und / oder ihm durch Verehrung verbunden sind.

Da nach mittelalterlichem Verständnis die „virtus“ der Heiligen dort am meisten gegenwärtig sein sollte, wo ihre Leiber ruhen, erschienen Wallfahrten zu den Gräbern heiliger Männer und Frauen als sinnvolle Praxis. Die „virtus“ konnte in dieser Vorstellungswelt aber auch übertragen werden auf Gegenstände, die mit den Heiligen bzw. ihren Gräbern in Verbindung kamen. So entstanden die (Sekundär-)Reliquien. Von einer Teilung der Körper zur „Reliquiengewinnung“ sah man im Frühmittelalter indes im Westen noch bis ins 9. Jahrhundert ab, während diese Praxis im griechischen Kulturraum früher aufkam. „Zu Ehren der Altäre“ erhoben wurden die als Heilig verehrten, was tatsächlich die Erhebung des Sarges aus dem Erdgrab in ein erhöhtes Grab in Altarnähe meint.

### 2. Hochmittelalter

Einen gewaltigen Aufschwung erlebte die Heiligen- und Reliquienverehrung dann im Hochmittelalter. Bruderschaften, Zünfte wie ganze Stadtgemeinden banden sich an einen Heiligen als Patron und durch ihre praktizierte Verehrung suchten sie auch den Heiligen an sich zu binden. Besonders sichtbar zeigt sich der Aufschwung an der stark wachsenden Zahl der Wallfahrtsorte. Seit dem 11. Jahrhundert zogen immer mehr Menschen nach Jerusalem, Santiago de Compostela oder Rom, in Deutschland nach Aachen, Köln oder Trier, um nur einige der bekanntesten Wallfahrtsorte zu nennen. Ihr primäres Ziel war es für

gewöhnlich, Heilung für körperliche und geistige Gebrechen zu finden, Dank zu sagen für eine schon in der Heimat erfahrene wunderbare Hilfe oder Sühne zu leisten für begangene Verfehlungen. Die Pilgerstätten führten grundsätzlich Menschen aller Schichten zusammen. Das Beispiel der extrem kostspieligen Jerusalemwallfahrten zeigt aber, dass eine vorschnelle Idealisierung des mittelalterlichen Pilgerwesens vermieden werden muss, denn nur für eine relativ kleine Schar vermöglicher Pilger war dieses Ziel erreichbar.

Das Hochmittelalter brachte auch die Heiligsprechungsverfahren an der Kurie hervor. Unter Papst Gregor IX. gelangte das päpstliche Vorrecht zur Kanonisierung 1234 zu einer rechtlichen Fixierung, nachdem die Heiligsprechung des hl. Ulrich († 973) im Jahr 993 wohl die erste gewesen war, bei der Rom förmlich tätig wurde. Bis zur genannten kirchenrechtlichen Fixierung wurde man durch die Verehrung und eine sich anschließende bischöflich (teils auch synodal) autorisierte Translation/Erhebung mit liturgischer Feier heilig, weshalb man in gewisser Weise auch von einer „Volkskanonisierung“ sprechen kann. Unter den offiziell heilig gesprochenen Personen wie unter denen, für die ein Verfahren eingeleitet worden war, überwogen im Mittelalter (und bis heute) die Angehörigen aus dem Klerus bzw. dem monastischen Bereich bei weitem. Der erste und einzige nichtadlige heiliggesprochene Laie war der hl. Homobonus († 1197). Die kanonisierten „Laienheiligen“ repräsentierten allerdings kein Modell von Heiligkeit, das den Lebensbedingungen der Masse der Gläubigen entsprach. Nahezu ausnahmslos gehörten sie zur Oberschicht, nahezu ausnahmslos wurden solche Laien kanonisiert, die in ihrem Leben dem monastisch-asketischen Modell entsprachen.

### 3. Spätmittelalter

Im so genannten Spätmittelalter – also im 14. und 15. Jahrhundert – blieben diese Grundlagen bestehen und dennoch kam es zu markanten Entwicklungen. Die im mittelalterlichen Bußwesen verankerten Ablässe gewannen zunehmend Bedeutung für die Frömmigkeit der Massen. Ablässe trugen mit dazu bei, jene gewaltigen Reliquiensammlungen zusammenzutragen, die etwa Friedrich der Weise, Luthers Protektor, in Wittenberg oder Erzbischof Albrecht von Mainz in Halle zusammentrugen. Erzbischof Albrecht von Mainz hatte 21.441 Stück, darunter 42 vollständige Heiligenkörper angehäuft und schätzte sich glücklich, mit seinen Reliquien zugleich über 39 Millionen Jahre an Ablass erworben zu haben. Von einer „quantifizierten Frömmigkeit“ und einem Trend zur „Rechenhaftigkeit“ in der Religiosität spricht man daher in der Forschung.

Gerade im florierenden Reliquienkult manifestiert sich auch die starke Tendenz zur Visualisierung des Glaubens. Die „heilige Schau“ ist ein kennzeichnendes Element. Im Spätmittelalter wurden die Reliquien nämlich sichtbar gemacht. Die Reliquiare erhielten einen Glaseinsatz und zu bestimmten Terminen wurden die Reliquien bei aufwändig inszenierten Heiltumsweisungen öffentlich gezeigt (z.B. alle sieben Jahre in Aachen).

Immer mehr Feiertage prägten den Jahreskreis. Hierin artikuliert sich die intensivierte Heiligenverehrung und besonders die Maria entgegengebrachte Verehrung. Neben Maria war ihre Mutter, die hl. Anna im ausgehenden Mittelalter eine „Modeheilige“. Die Heiligen wurden alltäglich und vertraut. Erst im 15. Jahrhundert dominierten allmählich auch die Heiligennamen bei

der Namensgebung der neugetauften Kinder. Nach Heiligen benannte Bruderschaften entstanden in großer Zahl und dienten besonders dem wechselseitigen Gebetsbeistand, dem guten Begräbnis und dem Totengedächtnis.

Im Spätmittelalter erfuhr die europäische „Sakrallandschaft“ noch einmal eine enorme Verdichtung. Die Wallfahrtsorte lagen nun nicht länger in einer nur mühsam erreichbaren Ferne, die eine Wallfahrt zu einem Abenteuer mit ungewissem Ausgang werden ließ. Wallfahrtsorte sprossen überall empor. Hauptanziehungspunkte der neuen Pilgerstätten waren nun weniger Gräber oder Reliquien, sondern wundertätige Bilder. Der „gemaine Mann“ war häufig am Aufkommen dieser neuen Kultstätten maßgeblich beteiligt und prägte mit dem massenhaften, spontanen Zustrom den Eindruck der Beobachter.

### III. Die Umformung in Reformation und katholischer Reform/Konfessionalisierung

#### 1. Reformatorische Infragestellung

Am Ende des spätmittelalterlichen Booms stand in der Reformation die radikale Infragestellung von Heiligenverehrung, Reliquienkult und Wallfahrten. In Teilen konnten die Reformatoren an die spätmittelalterliche und zeitgenössische humanistische Kritik anknüpfen. So etwa, wenn Luther sich zunächst gegen unvernünftiges wundersüchtiges Pilgern zu neuen Orten aussprach, das auch ihm mit Betrug, unlauterem Geschäftssinn, Geldverschwendung, Bettelei und moralischen Verfehlungen gepaart erschien. Auch er wollte weg von einer veräußerlichten Frömmigkeit. Mit

#### *Neben den großen Heiligen standen die lokalen Patrone.*

der Kennzeichnung des Pilgers als „gering gut werck“, von dem seine Anhänger jedoch annahmen, es sei ein „kostlich gut werck“, schlug Luther ein Thema an, das dazu geeignet war, der Heiligenverehrung und den Wallfahrten ihre theologische Basis zu entziehen. Er mutmaßte darin falschen Glauben und riet schon 1520 Wallfahrten abzuschaffen. In den weiteren Schriften, man nehme etwa seine kleine Heiligenschrift 1522, waren Reliquien nur noch leiblose Dinge für ihn, deren Zurschaustellung in Halle er persönlich scharf und polemisch bekämpfte. Die Heiligen wurden ihm Tote, über die man nichts wissen könne und die für die Lebenden nichts tun könnten. Heilige galten bestenfalls als „exempla fidei“, Beispiele gelebten Glaubens.

In den sich der Reformation zuwendenden Territorien und Städten entwickelte sich der Kampf gegen diese Form des „papistischen Aberglaubens“ fortan zu einem festen Bestandteil pastoraler und obrigkeitlicher Bemühungen. Belehrung und Strafandrohung (Ausschluss vom Abendmahl) sollten erhaltene Reste beseitigen. Kultbilder wurden aus den Kirchen entfernt oder bei förmlichen Bilderstürmen zerstört. Wo Kriege zwischen den Konfessionen tobten, wurden Wallfahrtskirchen bevorzugte Objekte der Zerstörung. Auch wenn es mitunter sehr lange brauchte, um das Vertrauen auf Heilige und Wallfahrten bei den Menschen zu beseitigen, so taten Reformation und protestantische Konfessionalisierung dem Wallfahrtswesen insgesamt einen beträchtlichen Abbruch, zwangen die altgläubige Kirche aber auch zu einer dringlich benötigten Klärung.

### 2. Versuchte Kontrolle des Heiligen und seine Instrumentalisierung in der katholischen Konfessionalisierung

Ein Teil der kirchlichen Antwort auf die reformatorische Herausforderung ihrer überlieferten Frömmigkeitspraxis bestand in der theoretischen Zurückweisung der Kritik, verbunden mit einer Klärung der eigenen Position. Das unternahm das Trienter Konzil mit seinem Dekret über die Anrufung und Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien (3.12.1563). Es bekräftigt die Rechtmäßigkeit und Nützlichkeit der Verehrung von Maria, Engeln und Heiligen, bindet ihr helfendes Wirken jedoch an den einen Erlöser Jesus Christus und spricht sich gegen allen Aberglauben aus. Die den Heiligenbildern erwiesene Verehrung gelte nicht dem Bild, sondern den dargestellten Personen.

Im Kontext der konfessionellen Kontroverse und Abgrenzung wurde nach dem Konzil die Heiligen und insbesondere die Marienverehrung auf katholischer Seite betont herausgestellt. Mehrere Marienfeste wurden eingeführt oder in ihrer Geltung ausgedehnt. Für das 17. und frühe 18. Jahrhundert erhielt die Marienverehrung in Deutschland nicht nur durch das entsprechende Wirken der Kirche herausragende Bedeutung, sondern auch durch die Aktivitäten der führenden Dynastien der Habsburger und Wittelsbacher. Sie war Ausweis persönlicher Frömmigkeit der Fürsten, aber auch Staatsprogramm. Maria wurde zur Patronin ganzer Länder erhoben, nicht nur in Bayern, sondern 1678 auch in Luxemburg.

Heilige blieben im katholischen Raum Fürsprecher und Vorbilder zugleich – Schutzpatrone der auf ihren Namen Getauften, aber auch von Bruderschaften und Berufsständen. Neben den „großen“ Heiligen standen die lokalen Patrone. An den gebotenen Feiertagen und am Patrozinium des lokalen Schutzpatrons wurde nicht gearbeitet und es gab Feiern, Prozessionen, Volksfeste und Märkte. Heiligenfeste dienten der Bevölkerung zur Strukturierung der Zeit, fungierten als Merkdaten für Witterungsveränderungen oder Pachttermine. Die herrschenden Dynastien wie die kirchlichen Obrigkeiten vermittelten durch die Popularisierung bestimmter Heiliger zugleich erwünschte religiöse und moralische Ideale und versuchten die Bevölkerung in die Staaten und die Kirche zu integrieren. Der Heiligenhimmel erhielt Zuwachs in Gestalt der neuen idealen Heiligen wie Ignatius von Loyola, Franz Xaver oder Theresa von Avila. Zu großer Popularität gelangten nicht alle, trotz der energischen Propagierung durch die wirksamen Orden. Barocke Architektur und Kunst verwandelten Natur und Raum durch Heiligenfiguren an Brücken, Wegen und Häusern zur allseits bekannten barocken Sakrallandschaft und schufen (z.B. in den Deckengemälden der Kirchen) eine Verbindung zu den Heiligen im Himmel. Der Heiligenkult wurde auf diese Weise tragende Grundlage jener barocken katholischen Kultur, die Peter Hersche auf die Kurzformel „Muße und Verschwendung“ gebracht hat.

Wallfahrten erlebten als Teil dieser Kultur bis ins 18. Jahrhundert eine neue Konjunktur. Die Reformkräfte im Klerus des ausgehenden 16. und frühen 17. Jahrhunderts rückten dabei aber die geistliche Dimension der Wallfahrten in den Vordergrund. Sie versuchten diese in die kirchliche Liturgie einzubinden und zu sie zu kontrollieren. Auch die reformorientierten gebildeten Kleriker konnten sich auf die Dauer der „Logik des Wunders“ aber nicht entziehen, teilten mithin wenigstens ein Stück weit die Heils- und Wunderhoffnung der „normalen“ Pilger. Das Wunder sollte

aber wenigstens klerikaler Kontrolle unterliegen. Der Klerus hatte die Wunder zu registrieren und allein zu propagieren. Seit 1634 waren Reliquien kirchlich nur dann noch als verehrungswürdig anerkannt, wenn sie durch eine kirchenamtliche Autorisierung als „echt“ ausgewiesen wurden (Reliquienauthentik).

Auch die katholischen Fürsten waren aus Ordnungsgründen an einer Reform der Wallfahrten interessiert und suchten sie als Element zu nutzen, um die Bevölkerung in die sich konfessionell definierenden frühmodernen Staaten und ihre Ordnungsmodelle zu integrieren. Das Maß der Kontrolle und der Durchsetzung etwaiger Normen darf allerdings nicht überschätzt werden.

Das war ein Aspekt im Strukturwandel der Wallfahrten. Die andere Seite dieses Wandels bestand darin, dass im Verlauf des 17. und teilweise noch im 18. Jahrhundert zahlreiche neue Pilgerzentren entstanden, die teils nur lokale, mitunter aber auch weit darüber hinausgehende Bedeutung erlangten. Gerade die Fülle dieser Nahwallfahrten drückte dem Wallfahrtswesen in der Frühen Neuzeit seinen Stempel auf. Nur sie ermöglichten die Beteiligung ganzer Gemeinden und deren häufigeren Aufbruch zu einer Wallfahrt (oft mehr als ein Dutzend Mal im Jahr), die so die Form großer Prozessionen annahm. Zum Strukturwandel des Wallfahrtswesens gehört auch die verstärkte marianische Ausrichtung, die schon im Spätmittelalter begann und die im 17. Jahrhundert weiter forciert wurde (z.B. Mariahilf bei Passau).

### IV. Versuchte Entmachtung und erfolgreiche ultramontane (Wieder-)Entdeckung der Heiligen (1750 – 1850)

Zum Leitmotiv der Frömmigkeit avanciert in der „Katholischen Aufklärung“ die Formel von der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (Joh 4,23f.). Damit verband sich eine doppelte Zielsetzung und Forderung. Die Religion der Gläubigen müsse vernünftig sein, müsse auf Einsicht und lauterer Beweggründen beruhen. Daraus resultierte die Betonung von Glaubensunterweisung, aber auch eine Ablehnung von allen legendarischen Inhalten und eine verbreitete Skepsis gegenüber Wundern.

Die Formel von der „Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit“ findet sich darüber hinaus sehr häufig im Kontext kritischer Auslassungen über die Entwicklung barocker Frömmigkeitspraxis. Dieser wurde vorgehalten, sich vom Wesen der christlichen Religion entfernt und sich zu sehr um Äußerlichkeiten gekümmert zu haben. Daher strebte die von den katholischen Aufklärern geförderte Reform danach, die Frömmigkeit wieder auf das „Wesentliche“, auf ihre Mitte zu zentrieren. Diese Tendenz äußerte sich neben der Ablehnung des früheren Prunks in Liturgie und Kirchenbau und der Betonung der ethischen Dimension des Christentums vor allem als Kritik an einer ritualisierten Frömmigkeit.

Marien- und Heiligenverehrung und die damit auf das engste verbundenen Bruderschaften und Wallfahrten gerieten daher unter massiven Beschuss. Sie galten überwiegend als hervorstechender Ausdruck dieser kritisierten Tendenzen. Heftig kritisierte man die als gängig dargestellte Praxis, die Heiligen als notwendige Vermittler bei Gott hinzustellen, um dessen Zorn abzuwenden. Zugleich wurde die in der nachtridentinischen Pastoral so sehr betonte Heiligenverehrung theologisch als keineswegs notwendig relativiert. Heilige einschließlich der Gottesmutter seien Vorbilder, blieben aber Geschöpfe. Nur als solche legten

sie bei Gott Fürbitte ein. Wo die Verehrung der Heiligen übertrieben werde, da drohe Aberglaube, den auch die katholischen Aufklärer bekämpften. Nicht nur Magie und Hexenglauben fielen unter diese Kategorie, sondern auch die Wunderpropaganda an den Gnadestätten, das Anrühren von Gegenständen an Gnadensbilder oder Reliquien, ja ganz allgemein die Hoffnung der Pilger, am Wallfahrtsort besondere Gnaden von den dort verehrten Heiligen zu erlangen.

Wallfahrten und andere „Nebenandachten“ schienen aber auch deshalb entbehrlich zu werden, weil ein neues Ideal des heiligmäßigen Christen andere Möglichkeiten aufzeigte, um sich Verdienste zu erwerben. In alltäglicher Pflichterfüllung in Beruf, Familie und Gemeinde erlange der fromme Christ jene Verdienste, die vermeintlich mit den Wallfahrten gewonnen würden. Nicht länger konnte sich in den Augen der aufklärerischen Reformen ein wahrer Christ der alltäglichen Arbeit mit dem Hinweis auf die Gott und seinen Heiligen geschuldete Verehrung entziehen. Hier artikulierte sich in der Wallfahrtskritik die allgemeine Neubewertung menschlicher Arbeit und ihre Umsetzung in ein daran ausgerichtetes verändertes Ideal heiligmäßigen christlichen Lebens: Die Arbeit selbst konnte zum Gebet, die Werkstatt zum Altar deklariert werden.

### *Dann sind die neuen Marienfeste und neue marianische Andachten wie die Maiandacht oder die Herz-Mariä-Verehrung mit ihrer stark emotional-sentimentalen Prägung zu nennen.*

Gegen die Umsetzung dieses Reformprogramms erhob sich Widerstand. Er fand im Kampf um die Beibehaltung der traditionellen Heiligen- und Marienfeste und die damit verbundene Feierkultur, die den ökonomischen Überlegungen der Aufklärung ein Dorn im Auge war, sein Zentrum.

Im 19. Jahrhundert blieben Benediktionen, Marien- und Heiligenverehrungen, Bruderschaften, Wallfahrten und Prozessionen ein lange Zeit heftig umstrittenes Terrain, das die Theologen spaltete und Zwist in den Pfarreien heraufbeschwor. Die auf Rom ausgerichteten, antiaufklärerischen ultramontanen Kreise konnten mit ihrem Frömmigkeitsverständnis dagegen problemlos an die stärker lebensweltlich und sinnhafte Glaubenspraxis der großen Mehrheit der Katholiken anknüpfen. Wallfahrten und Prozessionen waren für sie wesentliche Artikulationen katholischer Frömmigkeit und sie traten dafür ein, diese gegen die staatlichen und teilweise kirchlichen Beschränkungen wieder zuzulassen. In dieser Hinsicht verdient die Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt von 1844 große Aufmerksamkeit. Ausgerufen und organisiert von einem eher ultramontan gesonnenen Bischof zeigte sich in dem Massenandrang von annähernd einer Million Menschen unüberschaubar die Vereinbarkeit der ultramontanen Konzeption mit der Bedürfnislage der Gläubigen. Sie zeigte darüber hinaus, in welchem Ausmaß die katholische Kirche die Menschen mobilisieren konnte, Ausdruck auch eines neu gewonnenen kirchlichen Selbstbewusstseins. Diese Wallfahrt ist allerdings auch ein augenfälliges Beispiel dafür, wie die ultramontanen Bischöfe versuchten, auch solche Frömmigkeitsformen von allem so genannten Wildwuchs zu reinigen und ihnen eine streng kirchliche und ritualisierte Gestalt zu

verleihen. Die Wallfahrt nach Trier sollte unter Leitung eines Priesters erfolgen, dem man zu Gehorsam verpflichtet war. Sie musste sich als geordnete kirchliche Prozession vollziehen, geprägt von Gebet und Gesang, integriert in die kirchliche Liturgie (Sakramentenempfang). Sie sollte auch Anlass zur religiösen Unterweisung werden.

Es gehört zu dieser Entwicklung, dass die Frömmigkeit zunehmenden Normierungs- und Vereinheitlichungstendenzen unterlag. Insofern war die Periode, die nun zu behandeln ist, jene Phase in der Kirchengeschichte, die wohl am stärksten verkirchlicht war, begleitet freilich von teilweise säkularisierungstendenzen.

### **V. Organisierte Massenreligiosität und ihre Grenzen: Katholisches Milieu und „marianisches Jahrhundert“ (1850 bis 2. Vatikanum)**

Gezielt propagierten die ultramontanen Kreise im Bund mit Rom bestimmte Formen der Heiligenverehrung, allem voran die Marienverehrung. Neben der Herz-Jesu-Verehrung (1899 Weihe der Welt an das Herz Jesu), war die Marienverehrung wohl die dominanteste Frömmigkeitsform. Zu erinnern ist zunächst an die von Pius IX. 1854 vorgenommene feierliche Erklärung über die Unbefleckte Empfängnis Mariens und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (Pius XII. 1950). Dann sind die neuen Marienfeste und neue marianische Andachten wie die Maiandacht oder die Herz-Mariä-Verehrung mit ihrer stark emotional-sentimentalen Prägung zu nennen. Besondere Beachtung verdienen die zahlreichen Marienerscheinungen. Seit 1830 (Catherine Labouré; wundertätige Medaille) nahmen sie nach und nach einen zentralen Platz in der Frömmigkeit der katholischen Massen ein, verbunden mit dem Aspekt des Wunders, besonders der wunderbaren Krankenheilung. Die Reihe von Erscheinungen, von denen Lourdes (1858) und Fatima (1917) nur die bekanntesten sind, dauerte bis in die 1950er Jahre mit nie erreichter Intensität fort. Sie brachten jene durchorganisierten internationalen Massenwallfahrten hervor, die wir noch heute kennen. Masse, perfektionierte Organisation, standardisierte Frömmigkeitsformen (man denke an die standardisierten und industriell produzierten Madonnen vom Lourdes- oder Fatimatyp) und strikte klerikale Kontrolle (kirchliche Anerkennung der Erscheinungen als Bedingung; kirchliche Sichtung der Wunder; klerikale Leitung der Pilgerzüge) sind die Kennzeichen. Sie repräsentieren einen triumphalistischen, kämpferischen Katholizismus.

Gleichzeitig konnten sich in diesem Phänomen religiöse Sehnsüchte der Gläubigen, kämpferische Betonung von Katholischsein und die Erfahrung sozialer und kultureller Bedrückung bündeln. Das führen die spektakulären Ereignisse im saarländischen Marpingen im Jahr 1876 vor Augen. Dort sollte mitten im Kulturkampf Maria erschienen sein und Kranke geheilt haben. Der gewalttätige Einsatz preußischer Soldaten gegen die rasch zusammenströmenden Pilgerinnen und Pilger machte daraus ein Politikum ersten Ranges, das in Berlin den Landtag und in Saarbrücken die Justiz bewegte.

Politisch wurden Heilige und Heiligenverehrung auch noch in anderer Gestalt: Im Zuge des wachsenden Nationalismus konnten Heilige als Nationalheilige regelrecht nationalisiert werden. Im deutschen Katholizismus galt das im 19. Jahrhundert für den hl. Bonifatius, den die ultramontanen Katholiken als „Apostel der Deutschen“ hervorhoben, nicht zuletzt um damit gegenüber dem

protestantisch dominierte gesellschaftlichen Diskurs und der preußisch-protestantisch geprägte Nationalbewegung die kulturelle Bedeutung der katholischen Kirche für Deutschland demonstrieren zu können.

Eine dritte politische Dimension der Heiligenverehrung zeigte sich in Diktaturen. Wallfahrtsorte und Heiligenfeste können zu Symbolen der politischen Nichtanpassung werden. Mehr oder weniger deutlich war das im NS-Deutschland, wo die Wallfahrten genau deshalb von den Nationalsozialisten mancherlei Schikanen ausgesetzt und von katholischen Kreisen als öffentliche Foren der Selbstbehauptung genutzt wurden (z.B. Aachener Heilumsfahrt 1937 oder das Würzburger Kilianifest). Im emsländischen Heede scheiterte selbst die Gestapo nach 1937 daran, die von den dortigen Marienerscheinungen ausgelöste Massenbewegung zu kontrollieren und zu unterbinden, und das, obwohl der Ortsbischof kein Freund dieser Bewegung war. Das Beispiel der Trierer Hl. Rock-Wallfahrt vom Sommer 1933 zeigt auf der anderen Seite, wie in dem damals herrschenden Klima der Illusion Ansätze einer Vereinnahmung großer Wallfahrten durch die Nationalsozialisten unternommen wurden.

Grenzen dieser ultramontanen katholischen Massenreligiosität sind nicht zu übersehen. Die enge Verbindung von Katholischsein und sinnlich-sentimental ausgerichteter ultramontaner Frömmigkeit wurde für die bürgerlichen Kreise zu einem Problem. Ihrem Geschmack entsprachen weder der Herz-Jesu-Kult noch die Wunderwelt der Marienerscheinungen. Dann geriet diese Frömmigkeit zunehmend in den Verdacht, weiblich zu sein. Man spricht in der Forschung von einer möglichen „Feminisierung der Religion“. Deshalb gab es im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert deutliche pastorale Bemühungen um den katholischen Mann und ein „mannhafte“ Formulierung z.B. von Herz-Jesu- oder auch Marienverehrung.

Als weiteres Problem kann der Komplex der veränderten Arbeits- und Familienwelt genannt werden. An Viehheilungen bestand in einem hochindustrialisierten Deutschland weit weniger Bedarf als noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Wo aber standen die Heiligen zur Verfügung, die einem Fabrikarbeiter oder einer Fabrikarbeiterin Orientierung bieten und ihr Abwandern in den Sozialismus verhindern konnten? Abhilfe suchte man von Rom her durch die Propagierung des hl. Josephs zu schaffen, der als frommer Handwerker und Teil der hl. Familie eine starke Konjunktur erlebte. 1955 führte Papst Pius XII. als Schlusspunkt das Fest „Joseph der Arbeiter“ ein und legte es bewusst auf den Festtag der sozialistischen Arbeiterbewegung, den 1. Mai. Traf die Lebenswelt des heiligen Zimmermanns aber noch die industrielle Lebenswelt des 20. Jahrhunderts, in der die Hochöfen an die Stelle der Kathedralen traten? Immerhin versuchte man die Technik gewissermaßen zu taufen, wenn auch teils erheblich verzögert. So erhielten Rundfunk und Fernsehen oder auch Luft- und Raumfahrt „natürlich“ ihren jeweiligen Schutzpatron, womit man die mittelalterliche Praxis der Zunftpatrone ins 20. Jahrhundert übertrug. Vor diesem Hintergrund wäre auch die Praxis der Heilig- und Seligsprechungen neu zu analysieren. Soweit ich sie überblicken kann, sind heiligmäßige Laienchristen, die mitten in der Welt ihren Mann und ihre Frau standen, noch immer Mangelware, selbst wenn sie als Märtyrer in den Zeiten der Kirchenverfolgungen des 20. Jahrhunderts nun etwas stärker bei Heilig- und Seligsprechungen berücksichtigt sind. □

# Presse

## Die katholische Soziallehre

### Münchener Kirchenzeitung

2. Mai 2010 – Als „zu gut gehüteten Schatz“ bezeichnete Erzbischof Reinhard Marx die Soziallehre in seinem Grundsatzreferat. Sie meine nicht nur die Texte der Päpste, sondern auch deren wissenschaftliche Aufarbeitung und die soziale Bewegung des Katholizismus. Letztlich gehe es um die Auseinandersetzung der Kirche mit der modernen Welt. Diese sei grundsätzlich zu akzeptieren, die Kirche aber habe etwa die Prinzipien der Teilhabe, Gerechtigkeit und Personenwürde einzubringen. Caritas als Grundvollzug der Kirche antworte auf die Not des Einzelnen, es brauche aber auch strukturelle Antworten auf die Probleme der Zeit – vor allem eine am Gemeinwohl orientierte Wirtschaftsordnung. *Johannes Schießl*

## Caravaggio

### Die Tagespost

21. Januar 2010 – Mit Blut ist sie geschrieben, die Signatur unter dem Haupt des Täufers in San Giovanni in Valletta auf Malta: „F Michelang“. Ein eindeutiges Bekenntnis zur Märtyrertheologie des Malteserordens, in den „Fra Michelangelo“ 1608 ehrenvoll aufgenommen worden war. Bei der Enthüllung des Bildes freilich saß Michelangelo Merisi, genannt Caravaggio, im Ordensgefängnis: Er hatte dem Organisten geholfen, nachts eine Tür einzutreten; beim anschließenden Waffengang war ein Ritter getötet worden. Mit Hilfe von Verbündeten konnte Caravaggio fliehen – wie schon 1606 aus Rom, wo er ebenfalls in eine Schlägerei mit tödlichem Ausgang verwickelt war. Es sind solche Geschichten, die vor allem die Romantik dazu verführt haben, Caravaggio als idealtypischen „peintre maudit“ zu verstehen, als Mörder und „verruchten Maler“, der in Heiligen soziale Außenseiter porträtiert habe. *Renzo Spielmann*

## Berührung mit dem Heiligen

### Augsburger Allgemeine

20. April 2010 – Maria Callas hieß „Die Göttliche“. Und rund um den Fußballer Diego Maradona hat sich eine Kirche gebildet. Hip-Hop ist heilig, eine heiße Liebesnacht auch. „Das Heilige verschwimmt, tritt in neuen, oftmals überraschenden, bunten und nicht selten widersprüchlichen Formen auf“, sagt der Soziologe Winfried Gebhardt (Uni Koblenz-Landau). Umgekehrt werfe sich Kirche an die moderne Gesellschaft heran mit Lichternacht und Laserprojektion, mit Salbungsgottesdienst und Superpapst für die Jugend. Der Soziologe beschreibt nur, was er antrifft. Wie mit der „Diffusion“ des Heiligen umzugehen ist, überließ er bei der Wochenendtagung der Katholischen Akademie in Bayern im Haus St. Ulrich den Theologen. *Alois Knoller*

# Heilige Zeiten, Orte und Räume – neu entdeckt?!

Klaus Peter Dannecker

Was ist das Heilige oder was sind heilige Zeiten, Orte und Räume? Wie macht sich das Heilige im Leben des Menschen bemerkbar? Welche Vorstellungen habe ich persönlich davon? Oder kann ich von eigenen Erfahrungen berichten?

## 1. Das Heilige

Was ist „das Heilige“? Für meine Überlegungen möchte ich bei der entscheidenden Grunderfahrung von uns Christen ansetzen, bei Ostern, bei der Auferstehung Christi. Dazu möchte ich den Bericht der Erscheinung des Auferstandenen am See von Tiberias in Erinnerung rufen, der im Johannesevangelium (Joh 21,1-14) überliefert ist.

Die Situation nach der Auferstehung Jesu war schwierig und verworren. Die Jünger wussten nicht, wie es weitergehen sollte und gehen wieder ihrem alten Beruf nach und fischen. Nach der für sie prägenden Zeit in der Nachfolge Christi ist nun der Alltag wieder eingeleitet. War damit alles vorbei? Als es schon Morgen wurde, also am Ende einer durchgearbeiteten Nacht, nimmt die Erzählung eine Wendung: Zunächst unerkannt steht Jesus am Ufer. Ihm gegenüber müssen die Jünger zugeben, dass die Arbeit vergeblich war. Er sagt ihnen, was sie tun müssen und es stellt sich Erfolg ein. Daran erkennt ihn zunächst der Lieblingsjünger, der seine Erkenntnis an die anderen weitergibt und so allein die Begegnung mit dem Auferstandenen erschließt.

In dieser Erzählung wird die Begegnung mit dem Heiligen sehr eindrücklich dargestellt. Der Wiener Moraltheologe Gerhard Marschütz definiert das Heilige so: „Die der Wirklichkeit des Heiligen entsprechende Grundhaltung des Menschen ist die Ehrfurcht. Das Heilige wird dabei als das uneinholbar Frühere und Andere, zugleich den Menschen in seinem Eigensten und Innersten Betreffende, erfahren. Christlich vollzieht sich die Begegnung mit dem Heiligen als Begegnung mit dem allein heiligen und heiligenden dreifaltigen Gott.“ Die Merkmale der Begegnung mit dem Heiligen, die Marschütz nennt, erscheinen in der Erzählung der Begegnung mit dem Auferstandenen am See von Tiberias: Zunächst tritt das Andere in das alltägliche Leben der Jünger. Es betrifft sie und ihr Leben, ihre Arbeit bis ins Innerste. Es ist die Begegnung mit dem Auferstandenen, die zu einer Erkenntnis und Ehrfurcht führt.

Der vorgetragene Evangelienabschnitt führt damit zu den weiterführenden Fragen: Wie steht das Heilige am Ufer des Lebens der Menschen heute? Ist das Heilige erkennbar, oder sogar offensichtlich? Suchen es die Menschen? Können es die Menschen erkennen? Was kann helfen, damit die Menschen das Heilige erkennen?

## 2. Das Heilige und die Liturgie

Die Begegnung mit dem dreifaltigen Gott, der sich im Alltag als der Heilige zeigt, war für die Jünger und damit für die weitere Entwicklung der Kirche entscheidend. Sie kehrten einerseits in den Alltag zurück, der aber durch die Gegenwart des Auferstandenen ein anderer geworden war. Ich habe vorher



Prof. Dr. Klaus Peter Dannecker, Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier

den Bericht aus dem Johannesevangelium über die Begegnung mit dem Auferstandenen am See von Tiberias nicht einfach so vorgelesen. Ich habe eine Kerze angezündet, bin an einen anderen Ort getreten, habe ein Lektionar verwendet und in der Liturgie üblichen einleitenden Formeln verwendet. Und diese Verhaltensweise hat auch ihre Wirkung gezeigt. Zumindest in Gedanken sind bei Ihnen vermutlich die aus der Liturgie gewohnten Abläufe angeklungen, auch wenn ich nicht das ganze zelebrative Repertoire der liturgischen Schriftverkündigung ausgeschöpft habe. Das sollte markieren, dass dieser Text etwas Besonderes ist, dass er eine besondere Bedeutung hat und eine herausragende Relevanz. Es ist die Heilige Schrift, aus der ich vorgetragen habe. In der Verkündigung geschieht schon so etwas wie die Begegnung mit dem Heiligen. Was ich damit deutlich machen will: Die äußere Form, wie eine Botschaft präsentiert wird, ist entscheidend dafür, wie sie verstanden wird. Der Liturgie ist es eigen, den Rahmen für eine Begegnung mit dem Heiligen zu bilden. Gott als der Heilige will uns in der Liturgie begegnen.

Diese Grundeigenschaft der Liturgie lässt sich auf den Auftrag des Herrn an seine Jünger bei seinem Abschiedsmahl zurückführen: „Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ Liturgie allgemein, aber insbesondere die Feier des Abendmahles, also die Hl. Messe, will also das „Gedächtnis“ an Jesus Christus sein. Weil das deutsche „Gedächtnis“ den hinter dem Auftrag Jesu stehenden griechischen Begriff „Anamnesis“ zu schwach wiedergibt, spricht man gerne von „Realgedächtnis.“ Damit können wir diesen Sachverhalt anders formulieren: Liturgie will immer das Paschamysterium Christi, also das Heilige schlechthin, den Auferstandenen, mit seinem Heil inmitten der Menschen gegenwärtig setzen. Etwas bildhafter ausgedrückt: Wenn wir miteinander Liturgie feiern, dann will genau das geschehen, was den Jüngern am See passiert ist: Jesus steht am Ufer unseres Lebens und spricht

sein Wort zu uns, will sich uns zeigen als der Auferstandene, der uns zur Fülle des Lebens führt.

So gut und schön diese Feststellung vielleicht sein mag: Wir kennen das Problem, dass wir selber oder auch andere manchmal oder vielleicht sogar nie für die Begegnung mit dem Heiligen offen sind. Dann passiert nichts, am Ufer steht einer, den ich nicht höre oder sehe. Wie verträgt sich die theologisch objektiv vorhandene Gegenwart Gottes in der Liturgie mit meinem subjektiven Empfinden, das davon gar nichts spürt? Gibt es Voraussetzungen, das Heilige wahrzunehmen? Vielleicht sogar solche, die man schaffen kann?

## 3. Das Heilige wahrnehmen

Schon 1923 hat Romano Guardini in seinem Büchlein „Liturgische Bildung“ von einer Entfremdung des Menschen von sich selber gesprochen, die es dem Menschen schwer oder sogar unmöglich macht, das Heilige wahrzunehmen.

Guardini legt das auf dem Konzil von Vienne (1311/12) formulierte Axiom zugrunde: „Anima forma corporis.“ Dieses Wort beschreibt er übersetzend: „Unsere Seele ist geistige Substanz, in ihrem Sein vom Leibe unabhängig, aber wesensmäßig bestimmt, gestaltendes, lebendig machendes, zum Wirken befähigendes Prinzip des Leibes zu sein.“ Vereinfachend könnte man vielleicht sagen: Die Seele ist sozusagen der Bauplan für den Leib. Durch den Leib wird das, was in der Seele verborgen ist, nach außen sichtbar oder ausgedrückt. Dabei bleibt die Seele formbar. Der Bauplan ist nicht

## Der Raum offenbart eine größere Dimension, die den Menschen mit all seinen Ausdrucksmöglichkeiten und -wünschen bei weitem übersteigt.

ein für alle Mal gezeichnet, sondern wird ständig verändert, angepasst, weitergezeichnet. Der Mensch kann mitwirken. So wie ich durch Sport und Fitnessübungen meinen Leib in bestimmten Grenzen beeinflussen kann, so kann sich der Mensch durch die Seele „bilden“ – in einem übertragenen Sinn, über das Organische hinaus. Was damit gemeint ist, kann vielleicht ein Blick auf die Worte „Haltung, Selbstbeherrschung, Reinheit, Wahrhaftigkeit, Rücksicht oder Aufrichtigkeit“ erhellen. Diese inneren Haltungen der Seele drücken sich nach Außen aus. Aber sie sind nie fertig, sondern bedürfen der beständigen Bemühung.

Von daher verstanden ist unser gelebter Glaube, die Frömmigkeit und Liturgie getragen vom ganzen Menschen. Es gibt keine „rein geistige“ Frömmigkeit oder Liturgie. Sie hat zwangsweise mit unserem Leib zu tun, der Ausdruck unserer Seele ist. Unser Ziel muss es deshalb sein, uns ganz auf das eigene menschliche Wesen zu stellen und dieses zu pflegen, zu entwickeln und immer mehr zum Durchbruch und zum Leben zu verhelfen.

Ein Symbol drückt eine Wirklichkeit aus, die nicht direkt wahrnehmbar ist. Mit dem Begriff „Symbol“ könnte man auch sagen, dass Leib und Seele in einem Symbolverhältnis zueinander stehen: Der Leib ist Symbol für die Seele, zeigt deren Gestalt. Der Mensch ist also zutiefst ein Wesen, das symbolfähig ist, weil es selbst im Symbol lebt. Auch hier kann man wieder eine doppelte Blickrichtung feststellen: Der Mensch ist aktiv-symbolisch, offenbarend und mit-

teilend, weil er sich selber, also seine Seele nur über das Symbol des Leibes aussagen kann. Und er ist rezeptiv (empfangend)-symbolisch, verstehend und empfangend, weil er den anderen nur in dessen Leib als Symbol seiner Seele wahrnehmen kann.

In der Liturgie kommt diese Symbolfähigkeit des Menschen zum Tragen: Er betet als ganzer Mensch. Er hört das Wort Gottes als ganzer Mensch, alle Vollzüge: Stehen, Gehen, Knien, Sprechen, Hören, Singen ... geschehen als ganzer Mensch leiblich und mit der Seele, die sich darin ausdrückt und zum Ausdruck kommt, empfängt und gibt, aber auch geformt wird. Der Mensch als religiöses Wesen sucht gerade im gelebten Glauben ein symbolisches Wesen: Er drückt seine Innerlichkeit, seine Religiosität mit einer großen Bandbreite leiblicher Handlungen symbolisch aus.

Unsere Seele ist aber mit einer solchen Fülle versehen, dass unser eigener Leib mit seinen Ausdrucksmöglichkeiten gar nicht reicht, um dieser Fülle gerecht zu werden. „Der Mensch weitet sie aus, indem er die Dinge der Umwelt in den Körperbereich einbezieht.“ Das nächstliegende für den Ausdruck unserer Person ist die Kleidung. Unsere Ausdrucksmöglichkeiten erweitern wir durch Geräte und Werkzeuge: Mit einer Schale kann ich die Aufnahmemöglichkeit meiner Hände erweitern. Mit einem Hammer wird mein Schlag wuchtiger, mit Pinsel und Farbe kann ich meiner Phantasie Ausdruck verleihen. Ganz zu schweigen von den Ausdrucksmöglichkeiten komplexerer Werkzeuge wie z.B. ein Computer dem Menschen eröffnet. Der Mensch lebt und bewegt sich in Raum und Zeit. Auch dieser Lebensraum ist Ausweitung der eigenen Person und ihres Ausdrucks. Der Lebensraum gewinnt durch die Gestaltung von Wohnungen, Häusern, Bauten, mit der Anlage von Straßen, Feldern, Gärten usw. eine Form, die Ausdruck des Menschen ist.

Aber auch andersherum: Der Raum mit seinen Objekten steht mir gegenüber: Der Mensch fühlt nicht nur: So bin ich, sondern auch: Mir gegenüber ist etwas Anderes. Der Raum offenbart eine größere Dimension, die den Menschen mit all seinen Ausdrucksmöglichkeiten und -wünschen bei weitem übersteigt. Diese größere Dimension ist eine Ordnung, die nicht mehr eine Ausdrucksmöglichkeit des Menschen ist, sondern andersherum, die ihn mit ihrer Ordnung prägt. Der Mensch ist hineingestellt in eine größere Ordnung. Dieser größere Raum erhebt den Anspruch „beseelt“ zu werden, in seiner Ordnung durchdrungen, angenommen und aufgenommen zu werden, dem Menschen Heimat zu werden.

Dieser allgemein gedachte Ansatz lässt sich auf verschiedene Bereiche übertragen. Ein Kirchenraum ist nach kultischen und künstlerischen Gesichtspunkten gestaltet und drückt eine sonst unsichtbare Realität aus: den Glauben. Ebenso die Zeit, die durch ihre Gliederung nach Jahreszeiten und Festen bis hin zu den einzelnen Gebetszeiten eine „heilige“, religiöse Dimension erhält.

„Die ganze Fülle dieser dinglichen, räumlichen und zeitlichen Ausdrucksmöglichkeiten hat die Liturgie in jenes seelisch-leibliche Grundverhältnis einbezogen. Was in der Seele vorgeht, die Wiedergeburt aus Gott, in Christus, durch den heiligen Geist; das Leben des Wiedergeborenen aus den gottgeschenkten Kräften hat sie im Körperlichen sich ausdrücken lassen und dafür alle jene Mittel und Weisen in den Dienst des Körpers gestellt.“

Guardini meint feststellen zu können, dass sich seit dem Mittelalter die wesensmäßige Verbindung zwischen Leib und Seele fortschreitend gelockert

habe. Die Neuzeit erstrebte „reines“ Geistwesen, [...] sie suchte das „Rein-Geistige“ und geriet ins Abstrakte. Verleblichung und damit das Symbol wurden abgelehnt, unmerklich aber schob sich an die Stelle des „Geistigen“ das Abstrakte, der Begriff. Die allein Leben bedeutende Einheit von Leib und Seele zerging.“ Ziel muss es sein, die Ganzheitlichkeit wieder zu erreichen, den inneren Zusammenhang zwischen Leib und Seele wieder zu stärken und in Einklang zu bringen.

#### 4. Gespür für das Heilige heute – Neuaufbrüche

Guardini hat 1923 in seiner – wie er später selber schreibt – fast enthusiastischen Entdeckerfreude festgestellt: „Nun aber kündigt sich eine tiefe Umwandlung an. Die „Neuzeit“ ist vorbei – wir hoffen, sie ist's!“ Und er sieht eine Zeit herankommen, in der das Menschsein im Einklang zwischen Leib und Seele möglich wird. Die Verbindung sieht er in der katholischen Kultur und im Glauben. „Hier erwachen all die Kräfte und Organe, welche durch die Entwicklung der Neuzeit verkümmert waren.“ Und als Aufgabe formuliert er: „Getragen von dieser inneren Umformung unserer Zeit müssen wir wieder lernen, als Menschen im religiösen Verhältnis zu stehen. Müssen lernen, auch mit unserem Leibe zu beten. Die Haltung des Körpers, Gebärde und Handlung müssen uns unmittelbar, in sich, religiös werden. Wir müssen lernen, unser Inneres im Äußeren auszudrücken, und aus Äußerm das Innere abzulesen. Wir müssen wieder symbolfähig werden.“

Seit dieser Feststellung und dieser Aufgabe ist einige Zeit vergangen und hat sich auch liturgisch sehr viel getan. Kann der Mensch heute das Heilige am Ufer seines Lebens besser erkennen? Ich möchte nun Beispiele anführen, wo das Heilige und die Berührung mit den Menschen sichtbar werden können.

##### 4.1 Das „Nächtliche Weihnachtslob“ (Ort)

Die Stadt Erfurt mit 200.000 Einwohnern, wovon sich etwa 25 % als Christen bezeichnen, hat den Domberg als Wahrzeichen. Dort gibt es zwei katholische Kirchen: den Dom St. Marien und die St. Severikirche. Auch für die Nichtchristen der Stadt hat der Domberg mit seinen Kirchen einen besonderen Charakter als Wahrzeichen und als anziehenden Ort. Seit vielen Jahrzehnten konnte festgestellt werden, dass die Bürger der Stadt am Heiligen Abend gerne auf den Domberg gehen und im Dom etwas Besonderes für diesen besonderen Abend finden wollen. Dies führte zur Kollisionen in der Christmette, die ja an diesem Abend dort gefeiert wurde: Die Besucher standen oft verständnislos in der Liturgie und die Pfarrgemeinde fand die vielen Besucher als störend. Ein Versuch, die nichtchristlichen Besucher durch ein vorbereitendes Krippenspiel für Erwachsene einzubinden erwies sich als ungenügend. 1988 hatte der damalige Dompfarrer Reinhard Hauke die Idee, die Christmette in die Severikirche zu verlegen und im Dom ein „Nächtliches Weihnachtslob“ zu feiern. In der Feierstunde, die Bischof Wanke als „präkatechumenale Feier“ bezeichnet hat, soll dem Wunsch der Besucher entsprochen werden, die Weihnachtsbotschaft zu hören und die traditionellen Weihnachtslieder zu singen, während die Pfarrgemeinde in der Severikirche die Christmette ungestört feiern kann. Die steigenden Besucherzahlen – 2005 waren über 2500 Personen anwesend – bestätigen die

Richtigkeit der Überlegungen. Das Durchschnittsalter von etwa 35 Jahren ist eine Herausforderung: Bei diesen in der sozialistischen Ideologie aufgewachsenen Menschen dürfte das traditionelle Wissen über Weihnachten und seinen Ursprung nicht oder nur sehr bruchstückhaft vorhanden sein. Für diese Menschen ist Weihnachten eher ein „Fest der Familie“, das „Fest der Geschenke“ oder das „Fest der Liebe“. Dass es das Geburtsfest Christi ist, dürfte wenig bekannt sein und gilt es zu verkünden.

##### Liturgische Elemente des „Nächtlichen Weihnachtslobes“ im Erfurter Dom sind:

- Weihnachtslieder mit einem allgemeinen Bekanntheitsgrad
- Verkündigung des Weihnachtsevangeliums
- Ansprache des Bischofs
- Glockengeläut
- Fürbitten
- Meditative Kirchenmusik mit Orgel und Bläsern
- Vater unser
- Oration
- Weihnachtsgruß an den Banknachbarn
- Segen

Den mir zugänglichen Berichten zufolge geben sich die liturgisch ungeübten Mitfeiernden Mühe, die Feier durch Gesang, Gebet und Stille mitzutragen. Sie brauchen dafür natürlich die Anleitung des Vorstehers und die Unterstützung von ebenfalls mitfeiernden Gemeindegliedern.

Zur Bedeutung dieser Gottesdienstform des „Nächtlichen Weihnachtslobes“ sagt Bischof Dr. Joachim Wanke: „Es darf gehofft werden, dass das „Nächtliche Weihnachtslob“ für manche ein Anstoß wurde, sich den verschütteten oder noch unbekanntem Wahrheiten des christlichen Glaubens zu nähern.“

Die Motivation der Gottesdienstteilnehmer ist vielschichtig: Erinnerungen an die Kindheit, Suche nach Ruhe und schöner Atmosphäre oder Suche nach einem guten Wort, das die innere Sehnsucht nach Heil und Glück ausdrückt.

Für unsere Frage nach der Zugänglichkeit der Menschen heute für das Heilige ist dieses Beispiel sehr sprechend: Der besondere Ort, der Erfurter Domberg mit seiner kulturellen Bedeutung ist offensichtlich ein „Ufer“ an dem Gott stehen kann und das Heilige in die Welt der Menschen heute eindringt. Die Feier des „Nächtlichen Weihnachtslobes“ greift diese Situation auf und führt sie weiter, macht den Menschen diesen Gott etwas verständlich und versucht sie in die Nähe des Heiligen zu führen, bzw. dieses Heilige zu erschließen in seiner Bedeutung.

##### 4.2 Segnungsgottesdienste für Paare (Zeit)

Bleiben wir noch ein bisschen in Erfurt, allerdings hat das weitere Beispiel nicht so sehr mit dem Ort Erfurt zu tun, als mit einer bestimmten Zeit.

Der 14.02. ist durch die massiven Werbekampagnen zunächst der Blumenläden, mittlerweile auch anderer Branchen zum „Tag der Verliebten“ geworden und als „Valentins-Tag“ einer breiten Öffentlichkeit gut bekannt. Zurück geht dieser Tag auf den Heiligen Bischof Valentin von Terni. Seine Identität ist nicht sicher geklärt, vielleicht sind die Überlieferungen mehrerer Personen dieses Namens vermischt. Um 269, vielleicht am 14. Februar, wurde jedenfalls eine Person namens Valentin wegen ihres christlichen Glaubens hingerichtet. Er soll Verliebte trotz des Verbots durch Kaiser Claudius II. getraut haben. Zudem hat dieser Valentin der

Sage nach den frisch verheirateten Paaren Blumen aus seinem Garten geschenkt. Die Ehen, die von ihm geschlossen wurden, haben der Überlieferung nach unter einem guten Stern gestanden.

Eine religionsgeschichtliche Herleitung des Valentinstags aus heidnischen Bräuchen liegt nahe, wie Ekkart Sauser feststellt: „Der Brauch, sich am Valentinstag Blumen zu schenken, geht sehr weit zurück: Im antiken Rom gedachte man am 14. Februar der Göttin Juno, der Schützerin von Ehe und Familie. Den Frauen wurden an diesem Tag Blumen geschenkt. – Ein direkter Bezug des Blumenschenkens zu Valentin von Terni konnte jedoch bis heute nicht aufgedeckt werden.“

Diese wenig bekannte Legende steht also im Hintergrund des Valentinstages mit seiner mittlerweile großen kommerziellen Bedeutung. Wiederum kam Reinhard Hauke, dem damaligen Dompfarrer und heutigen Weihbischof von Erfurt, die Idee, „diesen Tag wieder in die kirchliche Tradition zurückzuführen, indem am Abend des 14. Februar zu einem Segnungsgottesdienst eingeladen wurde, zu dem Christen und Nichtchristen eingeladen sind, über ihre Partnerschaft nachzudenken.“ Durch die Feier sollte versucht werden, für das Thema christliche Partnerschaft und ihre sakramentale Ausprägung eine „positive Gestimmtheit“ zu erreichen. Im Jahr 2000 fand in Erfurt der Segnungsgottesdienst zum ersten Mal statt. Die Idee hat sich mittlerweile weit über Erfurt hinaus verbreitet.

##### Im Jahr 2000 hatte die ökumenisch ausgerichtete, von einer evangelischen Pastorin gemeinsam mit dem katholischen Pfarrer geleitete Feier folgende Elemente:

- Begrüßung und Gebet
- Bildbetrachtung
- Zeugnisse von Ehepaaren
- Auslegung zu 1 Kor 13
- Segnung
- Instrumentalmusik und Lieder begleiteten die einzelnen Elemente.

Jedes Jahr haben seither in Erfurt etwa 160 Personen teilgenommen, etwa 40 Paare ließen sich segnen. Die Reaktionen der Mitfeiernden waren sehr positiv:

„Von den Mitfeiernden wurden besonders die persönlichen Zeugnisse der Paare als ermutigend und bereichernd empfunden. Wenn ein Seniorenehepaar davon spricht, dass es sich nun dafür entschieden hat, gemeinsam alt zu werden, dann ist das eine positive Annahme dieses Lebensabschnitts und eine Ermutigung für alle, die sich davor fürchten. Wenn ein jungverheiratetes Paar mit dabei anwesenden Drillingen von der großen Überraschung berichtet, die mit der Ankündigung dieser Mehrlingsgeburt selbstverständlich verbunden war, aber auch davon, dass ihnen Gott die Kraft gegeben hat, dazu Ja zu sagen und es dadurch besser geht, als man gedachte hatte, dann ist die Aussage verständlich, die ein Mitfeiernder machte: „Da hat man richtig Lust zum Heiraten und Kinderkriegen bekommen.“ Auch das Zeugnis der Eltern mit Kindern im Pubertätsalter war ermutigend für alle, die in dieser Lebensphase stehen, wo es um Geduld und gegenseitige Ermutigung der Eltern geht.“

Obwohl die Feier eindeutig ein Gottesdienst war, konnten ihn auch Nichtchristen aktiv mitfeiern. Natürlich wirft eine solche Feier, die sich im Randbereich der Kirche bewegt, Fragen auf, etwa wie Segnungen vorgenommen werden können, wenn kirchenrechtliche Bedenken bestehen oder kein ausdrücklicher Glaube an einen Gott vorliegt.

Eine ungetaufte Teilnehmerin sagte nach der Feier: „Wir haben uns segnen lassen, weil ich es als etwas Feierliches für diesen Tag empfunden habe. Sich segnen lassen hat etwas Verbindliches, Bleibendes. Mir hat die recht weltliche Gestaltung gefallen und dass wir als Teilnehmer nicht mitbeten mussten. Ich habe zum Beten keinen Zugang. Schön war auch, dass jedes Paar eine Karte mit dem Bild von Chagall mitgegeben wurde.“ Diese Rückmeldung gibt dem Konzept mit Musik und Bildern zu arbeiten, recht. Diese Elemente sind zugänglich und können einen Zugang zum Heiligen freilegen. Die Postkarte hat eine Langzeitwirkung ausgelöst. Sie stellt das Gedächtnis, die Memoria oder Anamnese dar, sich immer wieder an diesen Heilsmoment zu erinnern.

Für unsere Frage nach dem Heiligen im Leben der Menschen heute können wir auch aus diesem Beispiel wieder einiges entnehmen: Das Geschenk der Liebe zwischen Menschen und die Freude darüber wurde in den Zeugnissen nach der Feier deutlich. In der Beziehung zwischen Menschen wird das Heilige, das unverfügbare, das geschenkhafte spürbar. Der Valentinstag, der in der Gesellschaft als Tag der Verliebten gilt, ist die Zeit, die daran erinnern kann. Hier steht das Heilige am Ufer des Lebens. Wiederum ist es die Deutung in der Feier, die den Menschen, Christen wie Nichtchristen, die Bedeutung erschließt und die Augen öffnet für das Heilige, bzw. den Heiligen, also Gott, der darin den Menschen begegnen will.

#### 5. Schlussbemerkung

In meinen Überlegungen habe ich versucht, das Heilige, wie es uns als Christen vor allem in der Liturgie, also im gefeierten Glauben, begegnet etwas zu erschließen. Das Bild, das ich dabei benützt habe, war das Bild aus Joh 21, 4: Der Auferstandene begegnet seinen Jüngern am See von Tiberias. Dieser Auferstandene, der Heilige, begegnet uns auch heute noch am Ufer unseres Lebens. Das Heilige in unserem Leben müssen wir wahrnehmen lernen und können: Die tiefe Symbolik von Leib und Seele habe ich versucht mit den Gedanken von Romano Guardini zu erschließen. Die Symbolik dessen, was uns umgibt und widerfährt will uns zum Heiligen führen, zu einem ganzheitlichen Miteinander von Leib und Seele, das dem Menschsein in Fülle entspricht. Die Liturgie kann uns helfen, das Heilige, Christus zu erkennen und seine Botschaft zu hören. □

Werden Sie Mitglied und helfen Sie!

Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern

Jahresbeitrag ab Euro 50,-

Infos unter: [www.kath-akademie-bayern.de](http://www.kath-akademie-bayern.de)



# Sakramente – Gestalt, Begegnung, Vermittlung des Heiligen

Josef Freitag

## I. Kontakt mit und Wirken des Heiligen

### 1. Zwei Szenen/Erfahrungen

Die Kleinen Schwestern in Frankfurt haben Besuch von der Tochter der Familie, die unter ihnen wohnt. In der Anbetungskapelle fragt das Mädchen, als es den Tabernakel entdeckt: „Was ist da hinter der Holztür des Kastens?“ Kurze Stille: „Heiliges Brot.“ Und die Nachfrage: „Was ist heilig?“ Wieder kurzes Überlegen: „Was Gott gehört.“ Die Reaktion: „Gehöre ich auch Gott? Bin ich dann auch heilig?“ Was macht das Heilige mit mir, aus mir?

Zweite Szene: Frühmorgens in der Jerusalemer Grabeskirche; wo Jesu Leichnam begraben lag, wo sein Sterben, Totsein und Lebendigwerden greifbar wird. Höhepunkt des Besuches ist es, selbst in das Heilige Grab hineinzugehen, nach Möglichkeit dort Messe zu feiern, also am Ort des Geschehens Tod und Auferstehen Jesu zu feiern und mit ihm nachzuvollziehen. Theologisch ausgedrückt: Sie gehen in sein Grab hinein, um mit ihm aus dem Grab zu (seinem) neuem Leben aufzuerstehen. Sie nehmen buchstäblich Kontakt mit Jesu Leib und Leben auf, begeben sich in seine Lebensbewegung hinein. Die Orthodoxen nennen die Grabeskirche Auferstehung (Anastasis).

Der Ort selbst, die Berührung mit ihm lassen Wirklichkeit und Zeugnis Jesu leibhaftig nachvollziehen, leibhaftig seine Bewegung aufnehmen. Ob die Pilger realisieren, was sie tun und was geschieht?

In derselben Kirche, eine Treppe hoch, ist der Golgotha-Fels zugänglich, der Ort der Kreuzigung und des Todes Jesu. Der Tischaltar lässt den blanken Felsen – man sieht den gewachsenen Stein – unter sich frei. Vielen Gläubigen reicht es nicht, den Erinnerungsort zu sehen und das Geschehen von damals in der Feier der Eucharistie zu vergegenwärtigen (und was sollte mehr erinnern?), sondern sie kriechen unter den Altar, um den Felsen zu berühren, selbst in Kontakt mit dem Ort zu kommen, um die Kraft dieses Geschehens durch Berührung in sich aufzunehmen.

Ist das einfach primitiv, ein frühes, unaufgeklärtes, zu überwindendes und heute überwundenes Glaubensstadium (Berührung mit dem Heiligen)? Thomas will Jesus nicht nur sehen, sondern berühren, um zu glauben (Joh 20, 25-27). Wer richtig berührt, der *wird* berührt, und das kann ihm durch und durch gehen. Was Kinder entdecken, nehmen sie möglichst in die eigene Hand, wenn es geht, auch in den Mund (Küssen des Felsens bei Erwachsenen), um es zu probieren, sich einzuverleiben, sich anzueignen. Ich erinnerte mich auf Golgotha daran, dass Tibeter, also lamaistische Buddhisten, in ihrem Hauptheiligtum in Lhasa als Höhepunkt ihrer Pilgerfahrt dreimal unter dessen Altar durchkriechen, um so mit dem Heiligen verbunden zu sein. Dann umkreisen sie es noch, damit es die Mitte ihres Lebens(weges) wird, sie fürderhin im Bannkreis des Heiligen leben.

Wie kann ich in Kontakt mit dem Heiligen kommen, wie wird mir seine Lebenskraft zuteil? Wie kann ich selbst



Prof. Dr. Josef Freitag, Professor für Dogmatik an der Universität Erfurt

dem Heiligen gemäß, wie selbst heilig werden?

### 2. Unvermeidliche Stilisierung und Vermittlung des Heiligen

Die Grabeskirche führte mir sichtbar vor Augen, was immer und überall für die Begegnung und den Kontakt mit dem Heiligen gilt: Wo es entdeckt wird, wo es aufgeht und zugänglich wird, muss es gefasst, gestaltet, stiliert werden. Man konnte das Grab Jesu nicht in seinem Ursprungszustand belassen, wenn es den vielen besuchbar werden sollte. Es brauchte Anwege, also Baumaßnahmen, eine Regelung für den Besuchsablauf, Erklärungen, ... wenn und *weil viele* kommen. Jede Gestaltung des Ursprungs vollzieht sich unausweichlich als dessen Deutung. Das gilt auch von den Erzählungen der Evangelien vom Leben Jesu, das gilt von der Gestaltung (der Riten und Feier) der Sakramente, gerade als Begegnung mit dem Heiligen, mit Jesus Christus. Den Entdeckungszusammenhang, in den ich hineingeführt werde, gibt es später nur noch als gestalteten, gefassten, nur durch seine Deutungs- und Wirkungsgeschichte hindurch.

Das ist nicht nur – leider – unvermeidlich so; viel wesentlicher für die Unvermeidbarkeit und die Art der Fassung oder Gestaltung des entdeckten Heiligen ist, dass der Entdecker es anderen zugänglich machen und vermitteln, die Entdeckung und Erfahrung weitergeben möchte (und muss; vgl. Paulus, die Apostel: 1 Kor 9,16; Apg 4, 20). Die Fassung und Vermittlung des Entdeckten bringt unausweichlich die Deutung durch den Entdecker mit ins Spiel. Anders kann er es gar nicht weitergeben. Er kann es nicht zugänglich machen oder vermitteln ohne seine Erfahrung, ohne sein Verstehen und seine Deutung, die sich ausdrücken müssen in Worten, Gesten, Zeichen,haltungen, auch Bauten.

Das ist zum Dritten wichtig, weil niemand in das Kraftfeld des Heiligen hineinkommt, ihm nicht begegnet, es nicht

einmal wahrnehmen kann, ohne auf das Heilige aufmerksam gemacht zu werden. Er kennt es nicht von vornherein oder aus sich heraus. Der Mensch muss lernen, dass es das Heilige gibt und wie es wahrnehmbar wird. Gerade für den Adressaten ist die Stilisierung wichtig, die die Signale gibt, hier und jetzt aufmerksam zu werden. Örtlich ist das leichter zu sehen als in der Sache. Mose wird auf den brennenden Dornbusch aufmerksam, geht hin, dann hört er die Stimme, die Schuhe auszuziehen, denn es ist heiliger Boden. Sein Sicheinlassen ermöglicht es der Stimme, ihn weiter zu führen, bis zu Gott hin, ja zu Gottes Namensoffenbarung.

Diese Unumgänglichkeit der Stilisierung oder Gestaltung für die Sache selbst, für den Vermittler/Zeugen und für den Adressaten kann man sich an einem allzu vertrauten Gegenstand sehr einfach klar machen: Es gibt keine einzige Kreuzesdarstellung, die nicht zugleich das Kreuzigungsgeschehen deutet und in einer bestimmten (Be-)Deutung darstellt. Man kann ein Kreuz und den Gekreuzigten nicht sehen, ohne mitzusehen, wie derjenige, der es darstellt, es verstanden hat und in dieser Deutung, eben nicht als reines Faktum, weitergeben will.

Aus all dem Gesagten wird verständlich, was für die Offenbarung und Heilige Schrift die Tradition des Glaubens, was für die Sakramente als Begegnung mit dem Heiligen ihr Ritus bedeutet: Wir empfangen die Sache nie ohne eine Vorprägung oder Vordeutung. Es „gibt“ (sich) das Heilige nie ohne seine Stilisierung – von der Sache her, von dem Vermittelnden und von den Adressaten her. Natürlich liegt hier bleibend die Gefahr der Verdeckung und der Verharmlosung des Heiligen.

Dass es keinen unmittelbaren, nur einen vermittelten, d. h. durch die Überlieferung eröffneten und bestimmten Zugang zum Heiligen gibt, der die Begegnung mit ihm selbst nicht verhindert, gilt für die Sache noch auf andere und tiefere Weise. Greifen wir auf die Darstellung der Kreuzigung zurück. Sie muss die Furchtbarkeit des Geschehens für Jesus Christus selbst, aber auch für diejenigen, die die Kreuzigung anschauen, darstellen, d. h. zum Ausdruck bringen, sichtbar machen. Sie kann sich mit dem Faktum allein nicht begnügen. Zugleich muss sie, wenigstens als gläubige Darstellung, die erlösende Kraft des Kreuzigungsgeschehens sichtbar machen, in Christus selbst und für den Betrachter. Sie muss eine mindestens doppelte, spannungsreiche, ja paradoxe Deutung, Botschaft und „Sicht“ vermitteln. Es braucht eine mindestens doppelte Stilisierung oder Codierung. Damit sind wir zugleich bei der Urwirklichkeit des Heiligen: Es ist zugleich, aber unterscheidbar, tremendum und fascinosum: erschreckend, Angst einflößend und anziehend, lebendig machend. Die nötige Stilisierung oder „Fassung“ oder Vermittlung gehört nicht nur in die Vermittlung, sondern auch in die Sache, die Deutung selbst, die zu vermitteln ist und die doppelt anspricht.

### 3. Das Heilige entzieht sich jeder Nutzung, bleibt unverfügbar

Über der Unhintergebarkeit der Gestaltung darf auf keinen Fall vergessen werden, dass das Heilige selbst unverfügbar bleibt. Es bleibt das unserem Zugriff, unserer Funktionalisierung, unserer Planung, unserer Kommerzialisierung, unserer Verfügung, unserem Nutzen und Benutzen Entzogene, das all dem Entgegenstehende und Widerständige. Es entzieht und verweigert sich aller Verwertung und Verwertung. Wo sie versucht wird (und es geschieht immer

wieder, bis in die Kirche hinein) – und jetzt möchte ich sagen: es ist göttlich gekonnt –, verliert das Heilige im Maße seiner Kommerzialisierung oder Ausnutzung seine Anziehungskraft. Im Maße, als es verwaltet wird, entzieht es sich oder verliert es sein Salz. In dem Moment, wo es käuflich und konsumierbar wird, ist es nicht mehr spannend, ist es nicht mehr das Heilige. Es hat eine unnachahmliche Art, sich der Verfügung zu entziehen.

### 4. Das Heilige „kostet“ Umkehr, es übernimmt die Initiative

Das Heilige ist umgekehrt – und das ist sein wirklicher Preis – dasjenige, das sich nicht auf mich einstellt, sondern mich auf sich einstellt und umstellt. Es kehrt mich um, richtet mich anders aus, ortet und bestimmt mich neu. Es nimmt uns die Initiative aus der Hand, es dreht den Spieß sozusagen um, übernimmt die Führung. Anschaulich und klassisch erzählt das die Geschichte vom brennenden Dornbusch. Mose wird neugierig und geht los, das faszinierende Phänomen zu untersuchen. Doch dann kommt ihm eine Stimme entgegen. Er muss seine Schuhe auszuziehen. Er beginnt zu gehorchen und wird zum Gesendeten. Die eigentliche Veränderung am brennenden Dornbusch vollzieht sich in Mose, sogar gegen seine Einwände und Widerstände. Er will nicht, doch kann er Jahwe nicht ausweichen. Anders zeigen das die Umkehrgeschichten von Paulus und Petrus, die Berufung Abrahams, die Initiative Gottes in der Menschwerdung. Diese Initiative bleibt, auch wenn sie lange Latenzphasen kennt.

### 5. Erfahrung des Heiligen beginnt meist im Profanen, Irdischen, Alltäglichen

Auch das schildern die genannten Geschichten. Es beginnt im Berufsalltag des Mose, des Petrus, des Paulus – ganz unauffällig und banal. Die Aufmerksamkeit wird geweckt, man gibt ihr nach und geht ihr nach. Man wird ergriffen, ohne zu wissen, wo das hinführt und wo und wie es endet. Wer sich auf diesen Prozess einlässt, kann bis ans Ende geführt werden und wie Mose mit Gott selber zu tun bekommen.

Wir werden in den Bann des Heiligen gezogen, aber der Bann wirkt anders als der Bann, in den wir durch Drogen, durch Alkohol durch Sucht geraten. Der brennende Dornbusch verbrennt nicht; das Feuer verwandelt ihn nicht zu Asche. Vielmehr wird der Dornbusch Träger des Feuers selber, das ihn entzündet hat. Mose wird Träger und Mittler der Offenbarung, die er selber erfahren hat. Die Apostel werden Zeugen Jesu, den sie selber gesehen haben. Wo jemand dem Heiligen begegnet, wo er sich in dessen Sinn darauf einlässt, wird er zum Träger und Mittler dieses Heiligen. Mose vergeht dabei nicht und wird nicht ausgebrannt (burnt out); aber er wird völlig, restlos und ganz beansprucht – und durchdrungen, ja sein Aussehen und seine Ausstrahlung davon bestimmt.

An Maria, der Übergangsgestalt zum Neuen Bund, wird dieses Bestimmtwerden vom Heiligen noch konkreter, realer, leibhaftiger geschehen: Es geht buchstäblich durch ihren Leib hindurch: Sie empfängt in ihrem Leib den Sohn Gottes. Was sie ist, Jungfrau und Mutter, ist sie in ihrem Leib – durch Leib und Leben ihres Sohnes. Ihre Bereitschaft macht sie zur Mutter; ihre Bereitschaft, die ganz von Gott bestimmt bleibt, lässt sie ganz Gott gehörig, ganz Jungfrau bleiben. Sie ist gerade in ihrer Jungfräulichkeit leibhaftig fruchtbar bzw. Mutter.

Diese Wirklichkeit geht in den Sakramenten weiter. Sakramente gibt es nur wegen der Menschwerdung Christi und durch sein Sterben und leibhaftiges Auf-erstehen. Sie erfassen uns immer leibhaftig und prägen unsere leibliche Wirklichkeit (auch die Beichte bzw. Buße). Sakramente sind nicht einfach Dinge oder Materialien, sondern ein Geschehen in Materie. In diesen material wirksamen und auf den Leib wirkenden Vollzügen realisiert sich Gottes Wirken an uns als leibhaftigen Wesen, begegnen wir dem Heiligen in unserem Leib. Es geschieht etwas an uns und mit uns. Wir bekommen nicht nur etwas.

Daher ist die in den Sakramenten verwendete Materie erst richtig verstanden und angenommen, wenn man sie als die Epiphanie oder den Träger des Heiligen sieht und als solches annimmt. Das ist der Grund, warum die in den Sakramenten verwendete Materie (Wasser, Öl, Chrisam) vorher eigens gesegnet bzw. geweiht, d. h. die Kraft des heiligen Geistes auf diese Materie herabgerufen wird. Anders bliebe sie pure Materie; mit der Segnungsbitte wird sie Wirkzeichen des Heiligen. Wir hatten gestern Abend (bei der Tagung) ein unendlich sprechendes Beispiel für diesen „Sachverhalt“ in der Verfremdung einer anderen Kultur: Wir sehen die Fetische der afrikanischen Stämme nicht als Fetische; wir nehmen sie nicht wahr, wie die Afrikaner sie wahrnehmen. Sie werden für uns nicht epiphan für das Heilige. Es sind für uns Kunstgegenstände, große Kunst, hohe Kultur. So bleiben sie für uns harmlos und ungefährlich. Wir können sie nicht als Fetisch „realisieren“. Umgekehrt kann ein Afrikaner davon eigentlich nie abstrahieren. Fetische sind für ihn epiphan, Erscheinung des Heiligen. Vielleicht ahnen wir etwas davon, wenn beim Anschauen der Totenmaske eines nahen oder großen Verstorbenen seine Person, sein Wirken, sein Geist uns vor die Seele tritt, uns angeht.

In den Fetischen, im Umgang mit der Materie der Sakramente, im Umgang mit den für die Feier der Sakramente notwendigen Geräten, wird die ganze Differenz von Kult und Kultur erfahrbar, aber auch die unvermeidliche Gefährdung allen echten Kultes. Weil das Heilige an Gegenständen, an Erinnerungstücken, an Materialien haftet, ist es konstitutiv immer und unausweichlich in die Gefahr der Verharmlosung und Verniedlichung wie der Ästhetisierung gestellt; ebenso in die Gefahr, verfügbar zu werden durch die Verfügung über Ritus, Gerät und Materie, kurz: in der Gefahr, bloß Kultur und dann im nächsten Schritt museal zu werden. Sie können diesen Vorgang an vielen Stellen beobachten, gerade an Kirchenschätzen. Einem noch so ehrwürdigen Messgewand oder Kelch, die nicht mehr verwendet werden, fehlt die entscheidende Dimension. Sie werden wie Kirchen, in denen nicht mehr gebetet, wird. Sie verlieren ihre Seele, sind bloß noch Gegenstände, werden nicht mehr epiphan.

## 6. Der Heilige, nicht das Heilige

Nach all diesen Beobachtungen zurück zu dem, was ich grundlegend von der Theologie her sagen möchte. In jeder Stilisierung, Gestalt, Vollzug, Begegnung, Vermittlung des Heiligen bleibt eine ganz entscheidende Frage unentschieden: Handelt es sich bei dem Heiligen um eine Sache, eine Kraft, eine Energie, oder handelt es sich um jemanden, um eine Person, eine personale und uns personalisierende Wirklichkeit? Ist die wirkräftige Mitte des Heiligen der Heilige oder das Heilige? Nach christlicher Auffassung ist der Kern des Heiligen eine Person, ein Wesen der Kommunikation, die deswegen

anspricht, ausstrahlt, angeht und als solche auch nicht nur etwas, sondern den Angegangenen als Person fordert, anfordert und einfordert. (Der Unterschied zu bestimmten afrikanischen Kulturen, die die Frage vermutlich offen lassen bzw. nicht deutlich wahrnehmen, wurde gestern Abend von Dr. Thiel klar markiert). Das Christentum, und mit ihm vom Judentum her auch der Islam, sind an dieser Stelle klar entschieden: Was wir noch unbestimmt als Heiliges wahrnehmen, ist im Endeffekt der Heilige, ist eine Person oder eine personale Wirklichkeit. Denn der christliche Glaube erfährt Gott konkret in einer Person, nämlich in Jesus Christus, und letztlich nicht anders oder ohne ihn. Christus in Person ist auch Kriterium aller mystischen oder „unthematischen“ Gotteserfahrung. Wenn vom christlichen Gott zu reden ist, lautet die genaueste Bezeichnung: der Gott Jesu Christi. Alle anderen Umschreibungen oder Beschreibungen sind davon abgeleitet oder daran zu messen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs erweist sich als der Gott Jesu Christi. Das ist die Grundformel. Weil sich dieser Gott in einer Person, die sein Gesandter und Gesalbter ist, vermittelt, muss er selber personale Kraft haben oder personale Wirklichkeit sein. Das ist die christliche Glaubensüberzeugung. An dieser Deutung hängt das Christentum praktisch und theoretisch. Es verträgt sich nicht mit einer bloß sachlichen, gesetzlichen, neutralen, energetischen Gottheit.

Der Kern und die Pointe des christlichen Glaubens besteht darin, Jesus von Nazareth als den Sohn Gottes, als den Heiligen Gottes zu erkennen und anzunehmen, in dem der Heilige für uns kommunikel geworden ist und sich selbst uns mitteilt. Dadurch verliert der Heilige weder seinen Charakter der Heiligkeit (Unverfügbarkeit) noch den Charakter, dass er von uns aus nicht zugänglich ist. Aber er ist nun einmal für allemal in Jesus Christus zugänglich und vermittelt, beides in der Kraft von Gottes eigenem Geist.

## 7. Die spezifische Folge: unsere Heiligung

Im Christentum hat dieses spezifische Verständnis des Heiligen zudem eine ganz spezifische Folge, die im Judentum im Grundsatz, im Islam wegen eines anderen Gottesverständnisses so nicht gegeben ist. Gott oder der Heilige wird in der Person Jesu Christi nicht nur zugänglich. Das ist schon sehr viel im Bereich der Heiligkeit. Er wird uns auch nicht nur in seinen Geboten, Weisungen und seinem Willen zugänglich, was ja noch weiter reicht. Der christliche Glaube bekennt darüber hinaus: Er will unsere Heiligung. „Das ist der Wille Gottes: Eure Heiligung“, so Paulus im ältesten Brief des NT (1 Thess 4,3). Gott reserviert sich seine Heiligkeit nicht, sondern will sie mit uns teilen: Er will, dass wir werden, was er ist. Gott behält sich nichts vor. Wir dürfen und sollen heilig werden, wie er, göttlich. Der ganze Unterschied zur Versuchungsszene „Ihr werdet sein wie Gott“ liegt darin, dass es jetzt nicht die Aktion des Versuchers, sondern Gottes eigene Aktion, Verheißung, Zusage, kurz: Gottes eigenes Angebot ist, eben nicht der Zugriff des Menschen, der sich gerne selbst zu Gott machen würde, aber es nie vermag. Es geht um die gleiche Sache, nur in anderer Weise, in einem anderen Verhältnis zwischen Gott und Mensch.

Paulus beschreibt dieses neue Verhältnis im Philipperbrief, dessen roter Faden das Verhältnis Christi zu uns und unseres zu ihm ist. Verdichtet steht es im Philipperhymnus (2, 5-11): „Er war wie Gott, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein.“ Er braucht das

Gott-gleich-Sein nicht – wie einen Raub – zu verteidigen oder zu behaupten. Er muss es nicht festhalten, sondern kann sich entäußern; er „wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.“

Heiligung realisiert sich über Selbstentäußerung. Nicht nur über die Menschwerdung, sondern über die Annahme und Übernahme der Folgen der Unheiligkeit und Gottwidrigkeit bis in den Tod hinein, realisiert sich im Gehorsam bis zum Tod am Kreuz, Heilung des Menschseins, die zu seiner Heiligung führt: „Darum hat ihn Gott über alle erhöht ... „Gott bleibt Subjekt der Heiligung, die auf dem Weg der Entäußerung aus und in Solidarität zur Geltung und Wirkung kommt – „zur Ehre Gottes, des Vaters“.

Wie schildert Paulus die Heiligungsvermittlung für die Glaubenden? „Im Übrigen, Brüder, bitten und ermahnen wir euch im Namen Jesu, des Herrn. Ihr habt gelernt, wie ihr leben müsst, um Gott zu gefallen. Ihr lebt auch so. Werdet darin noch vollkommener.“ (1 Thess 4,1ff). Wie soll das gehen?

„Das bedeutet, dass ihr die Unzucht meidet; dass jeder von euch lernt, mit seiner Frau in heiliger und achtungsvoller Weise zu verkehren, nicht in leidenschaftlicher Begierde wie die Heiden, die Gott nicht kennen.“

Das ist der erste Teil: Lernt mit der Sexualität, mit eurer Geschlechtlichkeit, mit eurem innersten Verlangen so umzugehen, wie es Gott entspricht (vgl. Sie das gestern als blasphemisch verstandene Bild mit den beiden jungen Mädchen, die sich als Nonne und Nutte zugleich vorstellten). Da „sehen“ Sie die Ambivalenz und den Spannungsbogen der Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit und die Valenz der Sicht des Paulus: In dieser Spannung redet er von Heiligkeit. Er lässt den Leib und die leibliche Selbstverfügung nicht außen vor.

„... und dass keiner seine Rechte überschreitet und seinen Bruder bei Geschäften betrügt, denn all das rächt der Herr, wie wir euch schon früher gesagt und bezeugt haben.“ Da ist der „nervus rerum“ angesprochen, das Geld und das Geldverdien. Heiligung expliziert Paulus in Wirtschaft-, Finanz- und Kapitalgebaren!

„Denn Gott hat uns nicht dazu berufen, unrein zu leben, sondern heilig zu sein.“

Da macht Paulus das dritte Fass auf: die Spannung rein – unrein. Reinheit ist eine Urkraft menschlicher und religiöser Sehnsucht wie Anstrengung und zugleich ein Beherrschungs- und Unterdrückungsinstrument erster Güte. Aber sie wird hier nicht irgendwie bestimmt, sondern von Jesus Christus und seinem Geist her: „Wer das verwirft, verwirft nicht Menschen, sondern Gott, der euch seinen heiligen Geist schenkt.“ Der Geist macht rein, kein anderer (menschlicher) Maßstab (1 Thess 4,1-8).

Heiligung geschieht nicht nur im Gottesdienst, nicht nur in den Sakramenten und der expliziten Gottesbegegnung. Heiligung geschieht mitten im Leben, im Leib, im Arbeiten und Wirtschaften, in der Bestimmung des Maßstabes der Unterscheidung rein – unrein. Deswegen feiern wir einerseits immer wieder Gottesdienst, Gottes Dienst an uns und unseren Dienst vor ihm. Heiligung geschieht andererseits auch im Verhalten zum Nächsten: Wird er bzw. mache ich ihn zum Objekt meiner Begierde, zum Mittel meiner Bereicherung oder werde ich zum Hüter meines Bruders? Hier entscheidet sich – ohne jede Liturgie – mitten im Alltag Versündigung oder Heiligung.

Gottes Heiligungswille ist weder spezifisch neutestamentlich noch spezifisch christlich. Er ist grundlegend im Heilig-

keitsgesetz im Buch Leviticus (17-26) bezeugt (heute exegetisch als jüngste Form der dreifachen Tradition des Dekaloges oder der Gebote angenommen). Die Gebote werden alle und insgesamt mit einem Grundgedanken begründet und motiviert: „Seid heilig, denn ich, euer Gott, bin heilig.“ Schon da hütet Gott seine Heiligkeit, die ihn von allem anderen unterscheidet, nicht ängstlich oder als Privileg, sondern will sie seinem Volk mitteilen und mit seinem Volk teilen. Von da aus gehört recht verstandene Heiligkeit in die Mitte des menschlichen, alltäglichen Lebens hinein, das gott-entsprechend werden soll.

## II. Sakramente

Ich sollte von den Sakramenten reden. Die Sakramente als Gestalt, Begegnung und Vermittlung des Heiligen werden uns heute zugänglich im Wort, im Ritus der Feier und in der Gemeinschaft der Kirche. Die Sakramente führen immer in Begegnung und Gemeinschaft mit Jesus Christus hinein, durch ihn zum Vater und zum Hl. Geist sowie zu den Schwestern und Brüdern Jesu, zu unseren Mitmenschen.

### 1. Gründung in Christus und personaler Vollzug

Christus hat angenommen, was zu heilen war, das Menschsein, und hat dieses aus seiner Ambivalenz befreit. Das geht in den Sakramenten strukturell weiter. Alle in den Sakramenten verwendete Materie und alle Riten bleiben als solche ambivalent und begegnen auch in Missbrauch und Unheilzusammenhängen. Eindeutig und heiligend werden sie erst in ihrer Rückführung auf Jesus Christus, nämlich in dem Sinn und Zusammenhang, den er ihnen gegeben hat. In diesem Sinne sind sie von Jesus eingesetzt und ist er selbst ihr eigentlicher Spender; der Priester vollzieht sie sichtbar „in persona Christi“, indem er Christus und sein Handeln personal vergegenwärtigt und so Christi Deutung und Geist wirksam werden lässt. Der Priester erinnert zugleich an die notwendig dialogische Form der Sakramente, an ihr Empfangenwerden, an den personalen Kern wie die personale Form des Heiligen und seiner Vermittlung. Nichts geht automatisch, alles geschieht personal.

### 2. Nie ohne Kirche

Sakramente werden immer in der Gemeinschaft der Kirche vollzogen. Es gibt kein Sakrament ohne Kirche. Wo wir es mit dem Heil und dem Heiligen zu tun bekommen, können wir vom anderen, von den Geschwistern, nicht absehen. Kein einziges Sakrament kann man sich selber spenden, weder die Nottaufe, noch die Eucharistie, die auch der Priester nur vollziehen kann im Namen Gottes und der Kirche, also gerade nicht allein. Auch die Ehe spendet man sich nicht selbst, sondern gegenseitig, d. h. dem anderen und empfängt sie von ihm. Die Kirche ist nicht nur (Vollzugs-) Rahmen oder Struktur des Sakramentes (Intention zu tun, was die Kirche tut, damit es gültig ist), sondern seine innere Wirklichkeit, seine Innendimension. Denn jedes Sakrament realisiert eine tiefere Verbindung mit Christus und so mit den übrigen Gliedern des Leibes Christi. Sakramente sind daher rein individualistisch, als Heilmittel für den einzelnen, zu eng verstanden. Sie zielen auf den einzelnen, auf ihn aber als Glied der Gemeinschaft und auf seine Gliedschaftsqualität, die nach allem nur eine persönliche und personale Qualität sein kann. Individualität und Sozialität stehen in keinem Gegensatz, sondern fördern und steigern sich gegenseitig,

wirken wie kommunizierende Röhren, sind keine Konkurrenten.

### 3. Tiefenerschließung der Wirklichkeit

Die Sakramente vermitteln uns nicht nur Gott. Sie vermitteln auf ganz eigene Weise die Wirklichkeit in einer anders nicht zugänglichen, anders nicht aufschließbaren Dimension und Tiefe. Sie lehren uns innerhalb der Wirklichkeit zu unterscheiden und so die Wirklichkeit in ihren tiefsten wie äußersten Möglichkeiten, aber auch in ihren Zwischenmöglichkeiten zu erkennen und uns auf sie einzulassen.

Brot ist ein ganz alltägliches Lebensmittel, so alltäglich banal, das es von vielen ohne Achtung weggeworfen wird. In der Eucharistie wird uns umgekehrt klar, was Brot zutiefst ist, wird und sein kann: Nahrung des Leibes und der Seele und der Gemeinschaft. Brot wird Träger des Leibes Christi bzw. zum Leib Christi. Brot, und damit Materie überhaupt, wird Träger der Wirklichkeit Gottes selber und vermag Angeld wie Vorgeschmack der Vollendung des Menschseins und der Gemeinschaft zu vermitteln. Es bleibt nicht alltäglich, banal, nur sättigend. Ähnlich Erstaunliches ließe sich von der Buße sagen, die in Reue und Vergebung alle möglichen Gestalten der Schuld und Verkehrung in neues, größeres Leben zu verwandeln vermag und eine unbegrenzte Umkehr- und Konversionskraft entfalten kann. In der Ehe können alle Formen der Liebe von Gottes Liebe durchdrungen und von ihr geprägt werden. Man könnte so fortfahren. Des Entdeckens, Unterscheidens und Verbindens wird kein Ende sein. Dabei wird die Wirklichkeit des Menschen und der Welt nicht überfremdet, sondern „nur“ erschlossen. Diese Unterscheidungskraft der Sakramente ist inmitten der Ambivalenzen unserer Welt und unseres Verhaltens ein noch ziemlich ungehobener Schatz, den uns Gott gern erschließen und dessen Kraft er uns gern zugute kommen lassen möchte. Hier nur ein Beispiel:

Wer als Katholik eine Kirche betritt, nimmt am Eingang Weihwasser, macht damit ein Kreuzzeichen über sich, dann eine Kniebeuge und kniet sich vor der weiteren Umschau kurz zum Gebet hin. Realisiert der Betreffende, was er getan, was er unterschieden, welcher Wirklichkeit er sich erschlossen hat? Das Weihwasser hat ihn an die Taufe erinnert, seine grundlegende Vereinigung mit Christus. Sein Kreuzzeichen hat den Fluch des Todes in Segen verwandelt. Er hat begonnen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu beten, ist in die Urwirklichkeit des Heiligen eingetaucht und hat sie zu seinem Ausgangspunkt und Prinzip gemacht. Die Kniebeuge, die sonst nicht vorkommt, lässt ihn im Vollzug die Gegenwart Gottes unterscheiden und sich ihr stellen: Er bewegt sich vor Gott, im Haus Gottes. So „eingestellt“ oder aufgeschlossen kann alles Weitere beginnen.

Wie viel von dieser Unterscheidungskraft realisieren wir in unserem Leben? Üben wir ein im Feiern der Sakramente? Beachten wir und lassen wir uns als größere Weite schenken? □

## Festlicher Abend zum Fronleichnamsausklang

**Trotz des schlechten Wetters fanden fast 400 Gäste am Fronleichnamstag, 3. Juni 2010, den Weg in die Akademie. Traditionsgemäß feierten sie hier den festlichen Abend zum Fronleichnamsausklang. Professor Thomas Ruster stellte in seinem kurzen Abendvortrag die Eucharistie in einen ökonomischen Zusammenhang, stellte das**

**katholische Eucharistieverständnis in eine wirtschaftshistorische Tradition und kam dabei zu sehr überraschenden Erkenntnissen, die dann auch für intensiven Gesprächsstoff unter den Gästen sorgten. Wir dokumentieren den vom Autor freundlicherweise noch überarbeiteten und ergänzten Vortragstext.**

## Wandlung. Eucharistie und Ökonomie

Thomas Ruster

Heute haben wir das Fest Fronleichnam gefeiert und damit, dogmatisch gesprochen, das Fest der Wandlung. Das Fronleichnamfest, das 1264 auf Drängen der heiligen Juliana von Lüttich durch die Bulle „Transiturus de hoc mundo“ (DH 847) des Papstes Urban IV. eingeführt wurde und sich bis zum 14. Jahrhundert in der ganzen Kirche verbreitete, steht im Zusammenhang mit der Lehre von der Wesensverwandlung der eucharistischen Elemente Brot und Wein in den Leib Christi, die auf dem 4. Laterankonzil 1215 erstmals dogmatisiert wurde. Worauf ich heute aufmerksam machen will, ist, dass die Lehre von der Wandlung eine eminent ökonomische Bedeutung hat. Sie enthält eine ökonomische Programmatik. Die Wandlung von Brot und Wein steht für die Wandlung der Wirtschaft. Sie bezeichnet die Transformation einer ökonomischen Ordnung, die wesentlich auf dem Prinzip der Selbsterhaltung beruht, zu einer ökonomischen Ordnung, die dem Reich Gottes entspricht und Gott in allem die Ehre gibt.

Im ersten Teil des Vortrags werde ich die ökonomische Programmatik der Transsubstantiationslehre verdeutlichen und sie in ein Verhältnis setzen sowohl zu konkurrierenden Modellen des Mittelalters wie auch zu den Abendmahlsverständnissen der reformatorischen Theologie. Es wird sich zeigen, dass es bei den konfessionellen Auseinandersetzungen über das Abendmahl nicht allein um theologische Differenzen geht, sondern wesentlich auch um unterschiedliche Verhältnisse der Kirchen zur Ökonomie. Indem ich dies hervorhebe, soll ein neues Licht auf die Frage der Eucharistiegemeinschaft fallen. Der Ruf nach einer gemeinsamen Feier der Eucharistie ist auf dem Ökumenischen Kirchentag in München wieder nachdrücklich erhoben worden. Die von der katholischen Kirche ausgesprochenen Verbote der Eucharistiegemeinschaft finden so gut wie kein Verständnis mehr. Auf mehreren Veranstaltungen wurde der Eindruck erweckt, es sei allein an dem Papst, die Gemeinschaft im Abend-



Prof. Dr. Thomas Ruster, Professor für Theologie (Schwerpunkt Dogmatik) an der Technischen Universität Dortmund

mahl für alle Christen zu gestatten; dass er es nicht tut, wurde nach meinem Eindruck als Ausdruck konfessioneller Borniertheit und Uneinsichtigkeit gewertet. Von Seiten der auf dem Kirchentag anwesenden Vertreter der katholischen Kirche wurde, soweit ich es mitbekommen habe, nichts getan, um diesem Eindruck zu wehren. Die katholische Eucharistielehre in ihrer Unterscheidung zu den Verständnissen der Kirchen der Reformation steht weithin ohne Verteidiger da. Dies ist nach meiner Überzeugung ein Ausdruck dafür, dass die eigentliche Differenz, die eben mit dem Verhältnis von Reich Gottes und Wirtschaft zu tun hat, nicht bewusst ist.

### Essen zum Leben und zum Tode

Der zunächst vielleicht ungewohnte, jedenfalls heute weitgehend in Vergessenheit geratene Gedanke des

Zusammenhangs von Eucharistie und Ökonomie war Papst Urban vertraut. Es ist der Leitgedanke seiner genannten Enzyklika. Brot und Wein sind Speise, sind Nahrungsmittel, sind das elementare Mittel der Selbsterhaltung, und der Papst weist biblisch instruiert darauf hin, dass es eine Speise zum Tode gibt und eine Speise zum Leben. Von der Speise zum Tode ist gesagt: „Am Tage, da du davon isst, wirst du des Todes sterben“ (Gen 2,17), von der Speise, die zum Leben führt, heißt es: „Wer von diesem Brot gegessen hat, wird auf ewig leben“ (Joh 6,52). Urban zitiert diese Stellen und fügt hinzu: „Siehe, woraus die Wunde entstand, trat auch das Heilmittel hervor, und woraus der Tod sich einschlich, daraus ging auch das Leben hervor“ – nämlich aus dem Essen! Die Wesensverwandlung bedeutet die Verwandlung des Essens, damit die Verwandlung unserer Art der Selbsterhaltung, die elementar auf Essen und Trinken beruht. Und wenn der Papst schließlich erklärt, dass sich Christus selbst zur Speise gemacht hat – „Jede Fülle der Großzügigkeit übersteigend, jedes Maß der Liebe überschreitend, verteilte er sich selbst zur Speise“ – dann sagt er damit nichts anderes und nichts weniger, als dass es eine christliche, in Christus gründende Art der Selbsterhaltung gibt: ein christliches Wirtschaftssystem!

Um das zu begreifen, müssen zwei Dinge geklärt werden. Zum einen ist verständlich zu machen, inwiefern es ein Essen zum Tode geben kann oder, wie Urban sich ausdrückte, inwiefern sich durch das Essen der Tod einschleichen kann. Zum anderen ist der Anspruch zu beglaubigen, dass es ein vom christlichen Glauben geleitetes Essen zum Leben geben kann bzw. gegeben hat, denn die Ausführungen des Papstes spielen auf reale wirtschaftliche Verhältnisse an, in denen er jenes Heilmittel hervorgehen sah, das er mit der Eucharistie gegeben sah. Das Fronleichnamfest drängte aus seiner eigenen Dynamik heraus aus dem Kirchenraum hinaus auf die Straßen. Die Prozessionen, die Christen mit dem Allerheiligsten unternahmen, sollten den Anspruch unterstreichen: Die Wandlung in der Eucharistie betrifft nicht allein die Welt des Glaubens, sie betrifft die ganze Welt und will auch diese wandeln. Im Blick auf die sog. mittelalterliche Gnadenökonomie werde ich versuchen zu verdeutlichen, welche ökonomische Realität diesem Anspruch entsprach.

Dass es ein Essen zum Tode gibt, dürfte für heute nicht allzu schwer verständlich zu machen sein. Der Hunger und das Sterben aus Hunger, das unsere Zeit wie keine andere auf der Welt verbreitet hat – sowohl absolut wie relativ – ist ja nur die andere Seite des Überflusses, der Fressgier, der Ausbeutung aller Nahrungsressourcen bis zu deren Auslöschung, der massenhaften Vernichtung von Nahrungsmitteln, wie sie für die Ess-„kultur“ heute kennzeichnend sind. Der grausamen Anschaulichkeit halber und statt vieler Belege verweise ich auf den Film „We feed the World“. Unser Wirtschaftssystem ist buchstäblich dabei, die Welt aufzufressen, wobei die einen fressen und die anderen hungern. An dieser Art des Essens zeigt sich ein Grundzug des Essens überhaupt, der Papst Urban damals vor Augen stand und der neuerdings von Gottfried Bachl zur Ausdrücklichkeit gebracht wurde. Bachl ist einer der wenigen Theologen, die den Zusammenhang von Eucharistie und Essen reflektiert haben. Ihm folgend kann man im Vorgang des Essens und zumal im Essen von Fleisch jene Grundhaltung des Menschen zur Welt erkennen, die dann, in Verbindung mit der Maßlosigkeit der Sünde, die Herrschaft des Todes ausbreitet. Das Fleisch,

das wir essen, muss zuvor getötet, zerlegt und zerstückelt werden. Es muss sterben, um zum Leben zu dienen. Es wird sodann zubereitet, also in eine Form überführt, die unseren Bedürfnissen entspricht. So zugerichtet, wird es zerkaud, zerkleinert, zerbissen, verschluckt und zersetzt, in den Leib eingefügt und diesem bis zur Ununterscheidbarkeit zugeordnet; was davon nicht gebraucht wird, wird ausgeschieden. Das ist die Art des Umgangs mit Welt, die sich im elementaren Vorgang des Essens kundtut. Essen vernichtet die Differenz zum anderen. Essen bedeutet Aneignung und Einverleibung. Es liegt auf der Hand, dass von diesem elementaren Vollzug auch andere Weisen des Umgangs mit der Welt geprägt sind. In der erotischen Begierde, wo Liebende einander zum Fressen gern haben, findet man diese Haltung wieder. Der Übergang zur gewaltsamen Einverleibung, zur sexuellen Perversion ist hier fließend. So wie Männer von Frauen gern als „Frischfleisch“ reden, so kommen andere Menschen oft nur als Ressource für Vergnügen, Aufstieg und Erfolg, als Mittel zum Zweck in den Blick. Dem gewaltigen Hunger nach Selbstbehauptung dient alles zur Nahrung. Die Welt nur so sehen zu wollen, wie sie schmackhaft und bekömmlich ist, kann sich als Wunsch nach Selbstbestimmung und Freiheit tarnen: Was mir nicht passt, nicht für mich zugerichtet ist, weise ich zurück. Ich lasse mir nicht sagen, was für mich gut sein soll. Ich weiß am Besten, was mir gut tut. Zuletzt ist auch das Religiöse dem Zugriff des Hungers ausgeliefert.

#### „Sakramentale Durchlässigkeit“

Dieser Art des Essens gegenüber hat sich die Eucharistie zu behaupten. Papst Urban und die ihn inspirierende Theologie wussten darum, sprachen sie doch vom Essen, woraus der Tod sich einschlich, und zwar mit Bezug auf jene Urscene des Essens im Paradies, die zugleich den Anfang der Sünde markiert. Auch heutige Theologie kann darum wissen, wie ich an einem bemerkenswerten, herausragenden Beispiel belegen will. Im Zentrum des Buches „Das Abendmahl. Essen um zu leben“ der evangelischen Theologin Andrea Bieler steht der Begriff der „sakramentalen Durchlässigkeit“. Mit „sakramentaler Durchlässigkeit“ meint Bieler, dass das Brechen des Brotes im Abendmahl im Zusammenhang mit dem Brot und damit der Realität unseres Lebens steht. „Sakramentaler Gottesdienst nimmt eine Durchlässigkeit an, in der das Brot, das wir in der Küche essen, das Brot, das wir von den Armen stehlen (!), und das Brot, das während des Abendmahls konsekriert wird, in Beziehung zueinander stehen“ (S. 17). Von daher ist der Ansatz Bieler offen für die Wahrnehmung für „das Brot des Lebens in zwei Ökonomien“. Das Brot begegnet in den biblischen Broterzählungen; dort wird vom Hunger, von der Brotvermehrung und davon, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt, gesprochen. Es begegnet aber auch in der Ökonomie des homo oeconomicus und hat dort ebenso sehr mit Übergewichtigkeit und Magersucht wie mit globaler Nahrungsmittelpolitik, Lebensmittelproduktion und Schuldenpolitik zu tun. In der Eucharistie stoßen die beiden Ökonomien aufeinander. „Themen von Armut und Reichtum bedrohen und fordern das eucharistische Leben heraus und beeinflussen, wie das Abendmahl gefeiert wird“ (S. 121).

Bieler will zeigen, wie in der Eucharistie die Ökonomie des Marktes in die Ökonomie des Reiches Gottes umgewandelt wird. Dabei greift sie gerade auch auf Elemente zurück, die traditionell eher mit dem katholischen

Eucharistieverständnis verbunden sind: die Gabenbereitung (von ihr das „Zurückbringen der Gaben“ genannt), die Kirche als „Leib Christi“, die „Wandlung“ von Privateigentum in Gemeinschaftseigentum, das Opfer, die konkrete, körperliche Erinnerung, die Heiligenverehrung. Ich lese Bieler's Buch als eine Art Fremdprophetie für katholische Christen, die an den Sinn ihrer eigenen Traditionen erinnert werden – wobei sich zugleich zeigt, wie weit sie sich von diesen entfernt haben. Umso mehr ist dieses Buch Anlass, sich auf das mittelalterliche Eucharistieverständnis zu besinnen, das das Brot des Lebens ebenfalls in der Spannung zweier Ökonomien entfaltete.

#### Transsubstantiation

Die Alte Kirche, daran sei zunächst kurz erinnert, hat die Beziehung von Welt und Kirche überwiegend unter dem Paradigma des „Herrschaftswechsels“ (R. Messner) gesehen. In der Taufe fand dieser Wechsel aus der Welt und ihren Mächten in das Reich Christi statt. Dies setzt eine klare Unterscheidung von Welt und Reich Gottes, oder, wie es Augustinus ausdrückte, von civitas terrena und civitas Dei voraus. Im Mittelalter konnte dieses Paradigma nicht einfach übernommen werden, denn die Kirche war mit der Gesellschaft eins geworden, sie war selbst

#### *Die Kontroversen um das Abendmahl waren der Ort, an dem die Kirche ihre Rolle in Bezug auf die Gesellschaft neu bestimmte, nachdem sich das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft gründlich verändert hatte.*

Welt geworden. Ich sehe die intensiven theologischen Auseinandersetzungen um das Verständnis der eucharistischen Wandlung, die seit dem Abendmahlsstreit des 9. Jahrhunderts greifbar werden, als Hinweis auf eine neue Positionsbestimmung der Kirche in Bezug auf die Aufgabe, die Welt im Sinne des Reiches Gottes zu verwandeln. Die Kontroversen um das Abendmahl waren der Ort, an dem die Kirche ihre Rolle in Bezug auf die Gesellschaft neu bestimmte, nachdem sich das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft gründlich verändert hatte. Die Wandlung, die sich vormals im Übergang vom Außen- in den Innenraum der Kirche vollzogen hatte, musste nun im Innenraum des Systems stattfinden. An der Frage, in welchem Verhältnis Brot und Wein zu Leib und Blut Christi stehen, beobachtete die Theologie das Verhältnis von Welt und Kirche, oder genauer: von irdischer Selbsterhaltungsordnung und Ordnung des Reiches Gottes. Die Tatsache, dass annähernd vier Jahrhunderte die besten Köpfe Europas mit der Klärung der Wandlung in der Eucharistie beschäftigt waren, dass man es nicht dabei beließ, das göttliche Wunder zu preisen, sondern mit hohem theoretischen Aufwand unterschiedliche Wandlungsverständnisse diskutierte und bestimmte Auffassungen mit Nachdruck ausschloss, deutet darauf hin, dass es um mehr ging als um die Klärung einiger Details der Sakramententheologie. Es ging um die Frage, wie in einer christlichen Gesellschaft das große Fressen in das Mahl des Gottesreiches umgewandelt werden kann.

Neben der Lehre von der Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib Christi wurden im Mittelalter immer auch andere Theorien über die Re-

alpräsenz diskutiert. In den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus finden sich drei Theorien über die Vergegenwärtigung des Leibes Christi in den Elementen von Brot und Wein: die Transsubstantiation, die Annihilation (oder Substitution) und die Konsubstantiation. Die Lehre von der Transsubstantiation, die sich schließlich durchgesetzt hat und auf dem Konzil von Trient als „höchst angemessene Weise“ (DH 1642), von der Gegenwart Christi im Sakrament zu sprechen, dogmatisiert wurde, besagt in Kürze, dass Brot und Wein, ohne zerstört oder vernichtet zu werden, in Leib und Blut Christi umgewandelt werden; ihre äußere Gestalt bleibt dabei bestehen. Es ist also auch nach der Wandlung noch Brot und Wein da, aber in einer anderen Substanz. Eben so, dass jetzt gesagt werden kann: Christus ist unsere Speise. Die Möglichkeitsbedingung für diese Art von Wandlung brachte Alexander von Hales († 1245), einer der führenden Vertreter der Transsubstantiationslehre, auf den Begriff, als der erklärte: panis potest esse corpus Christi/Das Brot kann Leib Christi werden. Es liegt in der Natur dieses Brotes, zum Ort der Gegenwart des Herrn zu werden. Zwischen dem Brot als Speise und dem Leib Christi als Speise besteht etwas Gemeinsames/aliquid commune, wie man mit Boethius in Aufnahme der aristotelischen Bestimmung von Veränderung/mutatio sagte.

#### Annihilation und Konsubstantiation

Dieser Meinung scheinen nun die Vertreter der Theorie von der Annihilation nicht gewesen zu sein. Für sie – hier sei nur Abaelard († 1142) als ein prominentes Beispiel genannt, ansonsten finden sich vor allem Theologen der Franziskanerschule auf dieser Seite – wird die Brotsubstanz in der Eucharistie nicht verwandelt, sondern vernichtet. Wo vorher Brot und Wein waren, ist nach der Konsekration Leib Christi. Brot und Wein werden durch den Leib Christi ersetzt (daher auch Substitution). Diskutiert wurde, ob die Annihilation als Zerstörung oder als Aufhebung, als Absorbierung in die Wirklichkeit des Leibes Christi hinein verstanden werden sollte. Jedenfalls sahen die Vertreter dieser Richtung nicht „aliquid commune“ zwischen Brot als Speise und Christus als Speise. Für sie konnte es im Geschehen der Eucharistie keine Anknüpfung an die natürliche Brotsubstanz geben, sie begriffen die Gegenwart Christi vielmehr als eine Neuschöpfung. Zu bemerken ist noch, dass die Theorie von der Annihilation zwar nie dogmatisiert, jedoch auch nie dogmatisch verworfen wurde. Sie steht als theologische Denkmöglichkeit auch heute noch zur Verfügung.

Letzteres gilt nicht für die Theorie von der Konsubstantiation. Sie wurde auf dem Konzil von Trient verurteilt (DH 1652). Im Mittelalter hingegen wurde sie im Anschluss an Petrus Lombardus immer auch erwogen, wenn auch von niemandem vertreten. Nach dieser Theorie tritt die Gegenwart des Leibes Christi neben Brot und Wein. Die eucharistischen Elemente und der Leib Christi bestehen miteinander; daher die Rede von Konsubstantiation. Eine Wandlung findet also nicht statt. In der Konsubstantiationslehre ist die Beziehung zwischen Brot und Leib Christi nicht ganz geklärt. Wie ist das Miteinander genauer zu verstehen? Thomas von Aquin und Bonaventura haben diese Lehre im Übrigen als unbiblisch zurückgewiesen, denn Jesus habe doch über das Brot gesagt: Dies ist mein Leib, also eine Identität festgestellt. Auf der anderen Seite muss man sagen, dass die Konsubstantiationstheorie erheblich weniger

Denkschwierigkeiten bietet als die anderen Theorien. Denn sichtbarlich sind Brot und Wein auch nach der Konsekration noch erhalten. Was als Glaubenswirklichkeit dazu kommt, besteht allem Anschein nach zusammen mit dieser Realität der eucharistischen Gaben. Indem Theologie und Kirche sich gegen die Konsubstantiation gewandt haben, haben sie sich der unmittelbaren Evidenz des Augenscheins versagt und sich auf eine schwierigere, „unrealistische“ Position festgelegt.

#### Das Gnadenkommerzium

Die genannten Theorien zur Vergegenwärtigung Christi im Altarssakrament können auf das Verhältnis von Kirche und Wirtschaft bezogen werden, das ist meine These. Die Transsubstantiationslehre entsprach der gesellschaftlichen Wirklichkeit am meisten, so dass sie sich trotz der mit ihr verbundenen schier unlösbaren logischen Probleme – Verwandlung der Substanz, während die Akzidentien unverändert bleiben! – schließlich durchgesetzt hat. In ihr kam jenes Verwandlungsgeschehen auf den Begriff, das oft mit dem Ausdruck „Gnadenkommerzium“ bezeichnet wird. Der mittelalterliche Mensch war bekanntlich in besonderer Weise an seiner Zukunftssicherung und vor allem am Schicksal nach seinem Tode interessiert. Er war bereit, für seine Zukunftssicherung enorme Mittel aufzuwenden. Im Hintergrund stehen hier die Grabbeigaben aus germanischer Zeit, die oft das gesamte Vermögen eines Verstorbenen umfassten. Welche Vermögenswerte wurden hier vergraben, ohne dass sie irgendjemandem zu Gute kamen! Die Kirche machte sich dieses Vorsorgebedürfnis zu Nutze, indem sie es auf die Sorge für das ewige Seelenheil umlenkte und dann ihre Gnadenmittel ins Spiel brachte. Im Zuge der Fegefeuerlehre, die ebenfalls erst im Mittelalter voll entfaltet wurde, machte sie den Leuten klar: Wenn ihr für eure Zukunft sorgen wollt, müsst ihr gute Werke im Sinne der Kirche und damit im Sinne der göttlichen Gerechtigkeit tun. Die Leute haben daraufhin ihr Vermögen nicht mehr in die Erde versenkt, sondern für geistliche Anliegen verwendet. A. Angenendt hat überreiche Zeugnisse aus dem ganzen Mittelalter zusammengetragen, die belegen, wie tiefgreifend das geistliche Opferwesen die Wirtschaft der Epoche geprägt hat. Menschen gaben „pro salute animae“ erhebliche Vermögenswerte an Kirchen und Klöster, sei es als Sühneopfer, als Gabe für den Altar oder den Klerusunterhalt, als Messstipendium oder Messstiftung, als Besitzstiftung für die Klöster, als Stipendium für arme Studenten, als Stiftung liturgischer Utensilien oder als Oblation von Kindern für das Klosterleben. Sie erhielten dafür „pro remedio animae“ Gegenleistungen in Form von Psalmengebet, Messfeiern und Armengaben. Die Praxis der privaten Motivmesses entwickelte sich daraus. Die Anzahl der Messen stieg zum späten Mittelalter hin ins Unermessliche; Messstipendien für 10000 bis 15000 Messen für einen Verstorbenen waren keine Ausnahme. Bei der Fürsorge für die Toten kulminierte das ganze Opferwesen des Mittelalters. Und hier wird auch am deutlichsten, um welche Art von Transsubstantiation es sich handelte: Zukunftsvorsorge, Daseinserhaltung also, sei es für einen selbst oder für Verwandte und Freunde, wurde umgewandelt in Güter für die Gegenwart. Was sonst dem Reichtum der Gegenwart zugunsten der Zukunftssicherung entzogen wird – sicher zu allen Zeiten der größte Teil des Vermögens, von den Zeiten des Pyramidenbaus bis zu den Rentenfonds und Kapitalanlagen unserer Tage, in denen mehr

Geld gebunden ist als man braucht, um alle mit Geld lösbaren Probleme der Welt zu lösen! – wurde in die Gegenwart zurückgeführt und kam den Lebenden zugute. Der Charakter der Zukunftssicherung blieb dabei erhalten; der mittelalterliche Mensch war nicht weniger auf seine Daseinsvorsorge bezogen als Menschen zu allen Zeiten. Doch gelang es der Kirche, die Aufwendungen für die Zukunftsvorsorge in Segen für die Lebenden zu verwandeln. Dies stand den Theologen vor Augen, als sie sich gegen den Augenschein und gegen alle theoretischen Schwierigkeiten für die Lehre von der Transsubstantiation entschieden. Sie sagten: Brot und Wein – Elemente der Daseinserhaltung – bleiben Brot und Wein. Sie dienen weiterhin der Speise, doch werden sie in ihrer Substanz verwandelt: in eine Gestalt des Gottesreiches auf Erden. Es war ein Handel: Vermögen gegen Seelenheil, aber am Ende stand nicht die persönliche Bedarfsdeckung und Bereicherung und schon gar nicht die sinnlose Anhäufung privater Vermögenswerte zum Zweck der Zukunftsvorsorge, sondern geistliche Werke zur Ehre Gottes. All die Kathedralen, Kirchen, Klöster mit ihrer Kunst und Kultur, der Schmuck unserer Städte und die Hauptmagnete des Tourismus nach wie vor, sind aus dieser Gnadenökonomie hervorgegangen. Die Kirche hatte eine veritable Transsubstantiation zustande gebracht.

#### Die Gegner der Transsubstantiationslehre

Gegner dieser Art von Transsubstantiation, wie sie durch die Fegefeuerlehre zustande gebracht wurde, werden wir bei den Gegnern der Fegefeuerlehre zu suchen haben. Solche waren zum Beispiel die Waldenser, die im Gefolge des Valdes von Lyon († ca. 1218) radikale Armut und ein Leben nach den evangelischen Räten predigten. Damit sind wir in dem Milieu, in dem auch die Theorie von der Annihilation vertreten wurde. So wie der reiche Kaufmann Petrus Valdes seinen Reichtum dahingab, um die Gemeinschaft der Armen in Christo zu begründen, so wie auch ein Franziskus von Assisi sich von seiner Kaufmannsfamilie lossagte und ein Leben in evangelischer Armut begann, so ist der Annihilationslehre die Anknüpfung an die ökonomischen Strukturen der Zeit unvollziehbar. Die radikalen Armutsbewegungen des Hochmittelalters vollzogen tatsächlich die Auslöschung des bestehenden Systems der Selbsterhaltung und ersetzten es durch die Lebensform des Evangeliums. Das Gnadenkommerzium rund um das Fegefeuer musste ihnen als eine bloße Kommerzialisierung der Kirche erscheinen, und sie konnten den Vorgang der Wandlung darin nicht erkennen. Ihre Kritik an Reichtum und Macht der Kirche stellte die unabwiesbare Frage, ob nicht das mittelalterliche Spenden- und Opferwesen selbst nur eine Fortsetzung natürlicher Selbsterhaltungsstrategien mit religiösen Mitteln gewesen ist. Hat hier nicht die Natur die Gnade überwältigt und ist aus dem geistlichen Leben das „große Fressen“ geworden? Hat nicht Luthers spätere Kritik am Ablass die Verwerflichkeit dieses ganzen Unternehmens ein für allemal erwiesen? Die Kirche hat aber die Armutsbewegungen mindestens zum Teil integrieren können, so wie auch die Theologie das Annihilationsmodell nicht ganz verworfen hat. Diese Fragen können und müssen also in der Kirche gestellt werden.

Die Theorie von der Konsubstantiation hat wie erwähnt im Mittelalter nicht eigentlich einen Vertreter gefunden, sie wurde aber als Lehre erwogen. Bezogen auf die Haltung zur Wirtschaft leuchtet dies unmittelbar ein. Ein Ne-

ben- und Miteinander von Wirtschaft und Kirche entsprach nicht der gesellschaftlichen Realität. Wirtschaft und Kirche existierten nicht einfach neben- und miteinander. Es war, so könnte man darüber hinaus sagen, der mittelalterlichen Christenheit auch zu wenig, sich mit einem solchen Miteinander zu Frieden zu geben. Die Konsubstantiationslehre ist dann später der Sache nach von Martin Luther vertreten worden, und das macht sozialhistorisch Sinn: Erst die annähernde Ausdifferenzierung eines eigenständigen Wirtschaftssystems und seine Emanzipation von kirchlichen Vorgaben lässt ein Neben- und Miteinander von Wirtschaft und Kirche, von Brot und Leib Christi wirklich denkbar werden. Die Reformation hat sich diesen Gegebenheiten angepasst. Hier ist auch Luthers Lehre in Erwägung zu ziehen, dass die Gegenwart Christi nicht „extra usum“, also nicht außerhalb ihres stiftungsgemäßen Gebrauchs im Gottesdienst zustande kommt. Die Wirklichkeit Christi war gleichsam auf den Raum der Kirche beschränkt. Eine Fronleichnamssprozession konnte evangelischerseits nicht mehr stattfinden, denn der darin erhobene Anspruch, die verwandelnde Gnade Christi auf die ganze Welt und namentlich auf ihre Ökonomie zu beziehen, entsprach nicht den Ideen der Konsubstantiation. Die ökonomische Wirklichkeit ist in dieser Sicht lauter unverwandtes Brot, neben dem und zusammen damit gleichwohl die Gegenwart Christi unter seinen Frommen bestehen kann.

Zieht man die Linien des reformatorischen Abendmahlsverständnisses weiter aus, so gelangt man zu den Positionen von Zwingli und Calvin, die an dieser Stelle ungeachtet ihres geistlichen Reichtums nur ganz knapp im Hinblick auf ihre Erklärung der Gegenwart Christi im Abendmahl gekennzeichnet werden sollen. Für Zwingli konnte von einer Realpräsenz Christi nicht die Rede sein, denn er verstand das Abendmahl als ein Erinnerungsgeschehen, mithin als ein geistig-geistliches Geschehen. Das Äußerste, was ihm in Bezug auf die Gegenwart Christi zu entlocken war, war eine „praesentia in mente“. Man denke an seine berühmte Kontroverse mit Luther in Marburg, als er dessen mit Kreide auf den Tisch geschriebene biblische Aussage „Hoc est corpus meum“ nicht zustimmen konnte, sondern statt des „est“ ein „significat“ las. Für Calvin kam eine Gegenwart Christi in seiner menschlichen und göttlichen Natur beim Abendmahl schon deswegen nicht in Frage, weil Christus seiner menschlichen Natur nach nur an einem Ort sein kann und nicht auf den vielen Altären gleichzeitig. „Nun haben wir also auf Grund von sicheren und klaren Zeugnissen der Schrift erwiesen, daß Christi Leib nach dem Maß seines menschlichen Leibes seine Grenzen hat [...] daß er nicht an allen Orten ist“, heißt es in seinem „Unterricht in der christlichen Religion“. Die Gemeinschaft mit Christus kann sich demgemäß nur im Himmel vollziehen, dem Ort, wo sich der erhöhte Christus aufhält, und folgerichtig verstand Calvin die Vereinigung der Gläubigen mit Christus als ein Hinaufgezogenwerden in den Himmel kraft des Heiligen Geistes, wie er es im „sursum corda“ des liturgischen Textes ausgedrückt fand.

#### Transsubstantiationsresistenz?

Über kein Thema wurde in der Reformationszeit heftiger gestritten als über das Abendmahl. Es dürfte jetzt deutlich geworden sein, dass es dabei nicht nur im Theologengezänk über verstiegene Theorien eines Glaubensmysteriums ging, das ohnehin in keiner Theo-

rie zu fassen ist. In den Abendmahlslehren wurden vielmehr Modelle gebildet für das Verhältnis von Reich Gottes und Wirtschaft, und keine Frage konnte im 16. und 17. Jahrhundert, der Zeit des Frühkapitalismus, dringlicher sein. Die protestantischen Theologien reagierten sachgemäß auf die Zeichen der Zeit. Sie bemerkten die zunehmende Autonomisierung des Wirtschaftssystems, das sich kirchlichen Vorgaben oder Verwandlungsversuchen nicht mehr fügen wollte. Sie gaben dieser ökonomischen Realität in ihren Theorien Raum, indem sie die Gegenwart Christi immer weiter aus der Welt hinaus definierten. Bei Luther besteht die Realpräsenz ganz im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre „in, mit und unter“ der ökonomisch-politischen Realität, bei Zwingli wird sie zu einer Angelegenheit des Geistes und des Bewusstseins, und bei Calvin muss sich der Gläubige aus der Welt herausziehen lassen, um der Gemeinschaft mit Christus teilhaftig zu werden. Die Welt in ihrer Säkularität wird zum Christus-freien Raum; sie bleibt unverwandtes Brot. Die katholische Kirche blieb, zumal nach der Definition des Konzils von Trient, bei der Transsubstantiationslehre stehen, auch wenn sie erleben musste, dass im Zuge des sich durchsetzenden Kapitalismus die Transsubstantiation der Wirtschaft zunehmend illusorisch wurde. Wenig gesehen wird allerdings, dass in der katholischen Barockkultur weiter und sehr erfolgreich die Wirtschaft „transsubstantiiert“ wurde. Der „Transfer von monetärem in geistliches Kapital“ fand weiterhin in großem Umfang statt, und daher kommen der Reichtum und die kulturelle Blüte auch dieser Epoche. Entsprechend ließe sich für die protestantischen Regionen zeigen, dass auch in ihnen die wirtschaftliche Entwicklung sich nach „konfessionellen Wirtschaftsstile“ (P. Hersche) vollzog, und zwar wiederum unterschiedlich nach den Konfessionen. Die berühmte Max Weber-These vom Zusammenhang zwischen Calvinismus und Kapitalismus ist ein vielleicht nur unzureichender Versuch, den Einfluss der Religion auf die Wirtschaft zu erfassen. Er deutet aber in die richtige Richtung und ließe sich durch vertiefte Studien zum lutherisch- bzw. anglikanischen Staatskirchentum skandinavischer und englischer Prägung, in welchem der Staat im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre praktisch die sozialen Aufgaben der Kirche übernimmt, und im Unterschied dazu zum calvinistisch geprägten liberalen Kapitalismus in der Schweiz, Schottland und den Vereinigten Staaten verifizieren – mit allen Zwischenstufen und Mischungsverhältnissen. Die katholische Kultur des Barock ist jedenfalls im 19. Jahrhundert untergegangen, und seitdem hat die katholische Kirche ein Problem, für das ich den Begriff „Transsubstantiationsresistenz“ vorgeschlagen habe. Der zitierte Satz des Alexander von Hales: „Das Brot kann zum Leib Christi werden“, gilt nicht mehr, insoweit unter dem „Brot“ der heute herrschende zynische und zerstörerische, aus systemischen Gründen zum beständigen Wachstum gezwungene Kapitalismus zu verstehen ist. Er zeigt sich, anders als die mittelalterliche Wirtschaft, als wandlungsresistent, wie nicht zuletzt an dem Scheitern des noch christlich inspirierten Modells der sozialen Marktwirtschaft ersichtlich wird (heute, da ich dies schreibe, beschließt die Bundesregierung die erheblichen Einsparungen bei Hartz IV und Familiengeld – die Hälfte des Sparvolumens wird von den Ärmsten getragen).

Was bedeutet es aber für die Lehre von der Transsubstantiation, wenn ihr keine wirtschaftliche Realität mehr entspricht? Kann sie wahr bleiben, wenn ihr Wahrheitsanspruch jeden Tag mehr

Lügen gestraft wird? Ist es vielleicht ein Zeichen, wenn für den „sensus fidelium“ heutiger katholischer Gemeinden der Wandlungsgedanke immer mehr zurücktritt und ersetzt wird durch den Gedanken lebendiger Gemeinschaft, der in der Tat der Wirklichkeit der Gemeinden mehr entspricht?

#### Kostbare Differenzen

Damit komme ich abschließend zur Frage, wie mit den unterschiedlichen konfessionellen Abendmahlsverständnissen heute umzugehen sei und was sie für die erstrebte Eucharistiegemeinschaft bedeuten. Sie enthalten, so habe ich zu zeigen versucht, unterschiedliche Modelle zum Verhältnis von Reich Gottes und Wirtschaft bzw., was dasselbe ist, zu einer Lebensordnung nach der Gerechtigkeit Gottes und nach dem Gesetz der natürlichen Selbsterhaltung. In ihnen ist kostbares, mühsam erkämpftes und errungenes Wissen abgespeichert. Sie geben unterschiedliche Antworten auf die Frage, wie das Reich Gottes in unserer Welt vorkommen kann. Weil auf diese Frage noch keine Kirche eine Antwort hat, ist es gut, dass diese unterschiedlichen Antworten existieren. Differenzen sind kostbar, weil sie zu denken geben. Sie sollten geschützt und bewahrt werden. Und darum müssen wohl auch die katholischen (und orthodoxen) Zulassungsverbote zur Eucharistie bewahrt werden, weil sie als Merkzeichen dienen, als Hinweis auf diese kostbaren Differenzen, die ohne die Verbote sicher schon bald ganz verloren gehen würden.

Man kann einwenden, dass kaum mehr jemand den Sinn dieser Merkzeichen versteht und sie deshalb ihre Funktion nicht ausüben können; dass sie im Gegenteil die Glaubwürdigkeit der Kirchen und ihres ökumenischen Willens beeinträchtigen. Aber was bedeutet es, wenn die jetzt lebende Generation das nicht mehr versteht? Es wird vielleicht wieder verstanden werden, und zwar mit einiger Sicherheit dann, wenn der christusfeindliche Charakter unseres Wirtschaftssystems für alle offenbar geworden sein wird. Für diese Zeit sollten sie bewahrt werden. Ja, diese Zeit hat schon begonnen: In dem genannten Buch von Andrea Bieler finde ich eine Art der Ökumene, die die konfessionellen Differenzen in der Abendmahlsfrage produktiv aufgreift und für eine neue eucharistische Theologie verwendet. Hier liegt echtes ökumenisches Lernen vor, das die Differenzen voraussetzt und nicht negiert. So wie Andrea Bieler zahlreiche Elemente der katholischen Tradition in beeindruckender Weise für heute aktualisiert – den Katholiken zur Beschämung –, so bietet ihr Ansatz auch ausgiebig Anlass zur Entdeckung der Reichtümer der evangelischen Theologie und Kirchenpraxis. Um solcher Entdeckungen willen, die das Reich Gottes in unserer Zeit voranzubringen geeignet sind, ist es gut und nützlich, dem Drängen nach eucharistischer Gemeinschaft der Christen unterschiedlicher Konfession einstweilen noch zu widerstehen. □

*Literatur: Thomas Ruster; Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie, Ostfildern 2006. Dort sind die in diesem Vortrag skizzierten Überlegungen breiter ausgeführt. Dort finden sich auch entsprechende Literaturhinweise und weitere Literatur.*



*Wegen des schlechten Wetters mussten die fünf Virtuosen der „Gloryland-Jazzband“ im Vortragssaal spielen. Sie taten dies mit großem Schwung.*



*Die Tombola war, wie gewohnt, ein großer Erfolg. Fleißige Spender und eifrige Loskäufer sorgten dafür, dass*

*eine reiche Auswahl zustande kam und die Preise sehr schnell viele glückliche Gewinner fanden.*



*Dr. Peter Igl aus München-Obermenzing konnte sich über einen der drei Hauptpreise freuen, ein Fahrrad. Seine Frau Gudrun und er nahmen das Rad gleich mit nach Hause.*



## Die Feier

Der festliche Abend zum Fronleichnamsausklang war auch in diesem Jahr wieder ein großer Erfolg. Herausragend war die Qualität der musikalischen Darbietung durch Mitglieder des Chors des Bayerischen Rundfunks. Dirigent Professor Michel Gläser hatte die schwungvollen Stücke, eine wunderbare Mischung aus weltlichen und geistlichen Liedern, mit den Sängerinnen und Sängern bestens einstudiert.

Nach dem offiziellen Teil des Abends spielten zwei sehr bekannte Musikgruppen. Das „Trio-con-brio“ lud in die Bibliothek der Akademie ein. Die „Gloryland Jazzband“ hatte sich im Vortragssaal – statt, wie gewohnt, im Park – niedergelassen und sammelte dort die Freunde der Jazzmusik um sich.

Emotionaler Höhepunkt des Abends war die Verleihung des Freundeszeichens der Katholischen Akademie an Prof. Dr. Willibald Folz, der das von dem Münchner Künstler Max Faller gestaltete Bronzerelief „Herrgott in der Ruh“ völlig überrascht und freudestrahlend aus den Händen von Akademiedirektor Dr. Florian Schuller entgegennahm. Willibald Folz ist seit 1994 Mitglied im Allgemeinen Rat der Akademie und seit dem Jahr 2000 Vorsitzender des Vereins der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie.

Dieser Freundeskreis ist für die Arbeit der Akademie von größter Bedeutung. Seine Zuschüsse machen es möglich, dass in der Akademie Kultur einen breiten Raum einnehmen darf. So können beispielsweise die Kunstausstellungen nur mit finanzieller Förderung des Freundeskreises stattfinden.

Binnen kürzester Zeit waren alle Lose für die traditionsreiche Tombola verkauft. Die Gewinner standen vor dem Nachhausegehen Schlange, um ihre von Gästen gespendeten Preise – einige wenige hatte die Akademie noch dazugekauft – mitzunehmen. Vom Brotzeitkorb, über Bücher, Mikrowellen bis hin zu Fahrrädern fanden alle Preise ihre neuen Besitzer.

5 Euro des Eintrittspreises, den die Gäste des Abends zahlten, gehen an ein von Renovabis gefördertes Projekt in Rumänien. Mit dem Geld wird geholfen, eine funktionstüchtige Koordinationsstruktur für die Erwachsenenbildung in der Erzdiözese Alba Julia aufzubauen. Ziel ist es, die gesellschaftliche Präsenz der Kirche vor Ort zu stärken.

Von allen Gästen gewürdigt wurden wieder Küche und Hauswirtschaft der Katholischen Akademie. Raffinierte Vorspeisen, deftige Hauptspeisen, die unterschiedlichsten Desserts und Süßspeisen, sowie Bier, Wein und frisch zubereitete Cocktails waren Garanten dafür, dass sich alle beim festlichen Fronleichnamsausklang wohlfühlten. Die Tische im Vortragssaal, im Speisessaal, sowie im ersten Stock waren immer gut besetzt. Einige Besucher trotzten sogar dem kalten und regnerischen Wetter und ließen sich ihr Essen und Trinken unter Schirmen draußen im Park schmecken.

Beschlossen wurde der Abend – auch das eine schöne Tradition – mit dem gemeinsamen Schlusslied „Der Mond ist aufgegangen“. Alle sieben Strophen schallten kräftig durch den Vortragssaal.

*rwa*



*Prof. Dr. Willibald Folz (re.) freute sich sehr über das Freundeszeichen der Katholischen Akademie, das ihm Akademiedirektor Dr. Florian Schuller über-*

*reichte. Folz wurde damit für sein großes Engagement als Vorsitzender des Vereins der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie geehrt.*

*Theologen im Diskurs: Professor Thomas Ruster (li.) und Professor Otto-Hermann Pesch, Träger des Ökumenischen Preises. Rusters Thesen zur Ökonomie der Eucharistie und den darin aufscheinenden Unterschieden zwischen den Konfessionen boten reichlich Gesprächsstoff.*

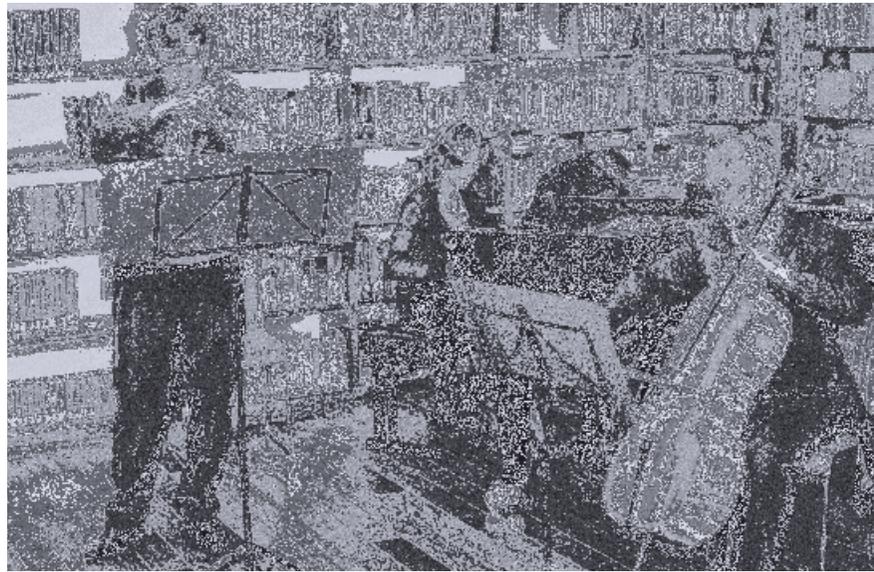


*Unter der Leitung von Professor Michael Gläser (am Pult) sangen Mitglieder des Chors des Bayerischen Rundfunks geistliche und weltliche*

*Lieder, unter anderem von Johann Sebastian Bach und Felix Mendelssohn-Bartholdy.*



*Der Münchner Erzbischof Reinhard Marx (li.) und sein Vorgänger, Friedrich Kardinal Wetter, in angeregter Unterhaltung.*



*Das „Trio-con-brio“ sorgte in der Bibliothek für Kaffeehaus-Musik auf hohem Niveau. Zeitweise war der Raum so überlaufen, dass Zuhörer draußen stehen mussten.*



*Beim Essen und Trinken fanden die Gäste Zeit für die Unterhaltung. Prof. Dr. Walter Odersky, seine Frau Renate,*

*Akademiedirektor Dr. Florian Schuller und Generalstaatsanwalt Dr. Christoph Strötz (v.l.n.r.).*



*Staat und Kirche treffen sich: Prälat Dr. Lorenz Wolf, Leiter des Katholischen Büros (li.) und Dr. Christoph Strötz, Leiter der Generalstaatsanwaltschaft München.*



*Die Teilnehmer des Workshops arbeiten an ihren Laptops, denn der Problematik wurde an praktischen Beispielen aus dem Netz nachgespürt.*

## Web 2.0 – Ethik 2.0?

### I.

„Web 2.0“ steht als Synonym für das „Mitmach-Internet“, also die Form des WorldWideWeb, in dem nicht nur Informationen gefunden, sondern von jedem Nutzer eingestellt werden können. Parallel zur steigenden Beliebtheit von Portalen wie facebook, studiVZ und YouTube, auf denen die individuelle Kreativität ihren Ausdruck finden kann, nahmen auch Kritik und Warnungen vor den Gefahren zu, die das Web 2.0 bereithalte. Die ungeklärte Frage nach Privatheit und Schutz der ins Netz gestellten persönlichen Daten stellt dabei nur eines von mehreren Problemen dar, mit denen sich eine Internetethik zu befassen hat. Dies erfuhren die zwölf Teilnehmer des Workshops „Web 2.0 – Ethik 2.0?“ am 8. Juni 2010 in der Jungen Akademie von Dr. Johannes Frühbauer, Professor ad interim am Institut für Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Luzern, – und sie erkundeten es unmittelbar, denn über ein Netzwerk war jedes mitgebrachte Notebook mit dem Internet verbunden.

Die Teilnehmer kamen aus unterschiedlichen Erfahrungsfeldern: Neben Studenten gab es auch solche, die – etwa als Webdesigner – im und mit dem Internet arbeiten, sowie junge Menschen, die hauptberuflich in der Jugendarbeit tätig sind. Entsprechend unterschiedlich waren die Haltungen gegenüber dem Medium. Die Jugendarbeit sei nach Aussage einer Jugendpflegerin nicht mehr ohne das Web zu denken, „weil kaum ein Jugendlicher noch E-Mails liest, sondern nur facebook-Nachrichten“. Zugleich sei gerade in diesem Bereich viel behutsame Aufklärungsarbeit zu leisten.

Die meisten der Anwesenden pflegen, das schälte sich heraus, einen vorsichtigen Umgang mit den ungezählten Möglichkeiten, indem sie sich genau fragen, wo die Grenzen dessen liegen, was sie preisgeben wollen, bis hin zu Einzelnen, die sich generell „raushalten, soweit es geht“, um ihre persönlichen Daten zu schützen.



*Prof. Dr. Johannes Frühbauer ist Professor ad interim am Institut für Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Luzern.*

### II.

Im Mittelpunkt der kurzen Vorstellungsrunde stand also die Frage nach der Sicherheit der sogenannten „social communities“. Der Referent lenkte in seinem daran anschließenden einführenden Vortrag den Blick der Teilnehmer zunächst auf die im weltweiten Netz vertretene kulturelle Vielfalt, die notwendigerweise auch unterschiedliche ethische Ansichten mit sich bringe. Es stelle sich die Frage, ob ein globaler Konsens in Fragen der Internetethik möglich sei, so Frühbauer. Zentraler Punkt sei für ihn der Stellenwert der Freiheit und Autonomie, sowohl der eigenen als auch der der anderen. „Wie weit ist mein Anspruch auf Freiheit, d.h. auf Nicht-Regelung berechtigt, wenn es mir z. B. einerlei wäre, was mit meinen Daten passiert?“, formulierte er. Wichtige Voraussetzung für das Nachdenken über die Ethik des Internets sei zudem die Einsicht, dass Ethik, im Gegensatz zum Recht, keine Sanktionsmöglichkeiten habe, sondern auf das freiwillige Tun, und damit auf die Verantwortung der Nutzer angewiesen sei. An dieser Stelle zeige sich die Wichtigkeit eines kompetenten Umgangs mit dem Medium, der besonders Kindern und Jugendlichen zu vermitteln sei, da diese das Web 2.0 sehr intensiv und oft erschreckend bedenkenlos nutzen würden, argumentierte der Wissenschaftler.

Nach diesen grundlegenden Ausführungen weitete Frühbauer den in der Vorstellungsrunde vornehmlich auf informationelle Selbstbestimmung bezogenen Blick auf die große Zahl an

Aspekten aus, die für die Internetethik relevant sind, wobei er sich auf Rafael Capurro und Rüdiger Funiok SJ bezog. Frühbauer nannte u. a. die Informationsgerechtigkeit und das Recht auf informationelle Grundversorgung; das gelte nach seiner Ansicht besonders für Menschen in Entwicklungsländern, die keinen Internetzugang hätten. Darüber hinaus müsse die Frage gestellt werden, ob durch virtuelle Identitäten die Gefahr der Realitätsverzerrung bestehe. Auch die Themen Suchtgefahr; das Urheberrecht; die Beurteilung der Qualität oder des Wahrheitsgehalts von Informationen und schließlich auch die Meinungsfreiheit gegenüber einer Zensur, die z. B. dem chinesischen oder iranischen Regime vorgeworfen werde, seien zu bedenken.

### III.

Für den sich anschließenden „Erkundungsgang“ durchs Web 2.0 hatte Frühbauer Links zu einschlägigen Websites ausgewählt, denen die Teilnehmer des Workshops nachgingen. Darunter waren auch solche, die aus ethischer Sicht hochgradig problematisch sind. Neben Aufklärungsseiten über Cybermobbing und Identitätsklau fand sich z. B. eine Seite über Magersucht, die diese Krankheit durch ihre Inhalte (Kalorien-Tagebuch, YouTube-Videos etc.) verharmlost, ja sogar positiv hervorhebt. Ein Blasphemie-Blog, der zur Leugnung Gottes aufruft, erregte bei einer Teilnehmerin bloßes Unverständnis: „Ob man das braucht? Also, ich finde es dumm.“

Eine weitere Seite, die Fotos mit Ekel erregenden Inhalten enthält, steht in Deutschland eigentlich auf dem Index, ist aber trotzdem zugänglich. Im Gespräch mit Anna Schleinzer vom Bayerischen Rundfunk, die an der Veranstaltung teilnahm und Material für einen Beitrag in Bayern 2 Radio sammelte, erzählte eine Teilnehmerin von ihren Erfahrungen mit dieser Seite in ihrem Freundeskreis: „Das war einmal cool und man hat sich solche Fotos geschickt. Ich traue mich ja gar nicht hinsehen. Man müsste solche Seiten sperren, denn Jugendliche sollten so was gar nicht sehen.“ Eher abgeklärt ging ein bereits erfahrener Surfer mit den eigenen Funden um und erzählte von Möglichkeiten, peinliche Inhalte über Menschen ins Netz zu stellen, denen man schaden möchte.



Referent Johannes Frühbauer erläuterte ethische Maßstäbe und ihre Relevanz im bzw. Gefährdung durch das Internet.



Die Veranstaltung der Jungen Akademie fand auch in den Medien Beachtung. Anna Schleinzer (Mi.), Journalistin von Bayern 2 Radio, machte eine Reportage,

das Internetradio der Erzdiözese München und Freising „streamte“ den Vortrag des Referenten.

### IV.

Mit diesen Erfahrungen stiegen die Teilnehmer dann in die Diskussion ein, in der viele Aspekte des Themas nochmals angesprochen wurden. Darf man etwa Internetseiten sperren, deren Inhalte als ethisch fragwürdig eingestuft werden, oder begibt man sich damit auf das Niveau zensurierender Staaten? Auch in dieser Frage der Verfahrensgleichheit wirke unsere moralische Intuition, so Frühbauer. Das Thema wurde auch an diesem Abend durchaus ambivalent gesehen: „Menschen in Ländern ohne Meinungsfreiheit haben durch das Internet große Chancen, ob ihr Blogbeitrag nun ethisch korrekt ist oder nicht“, lautete eine Wortmeldung.

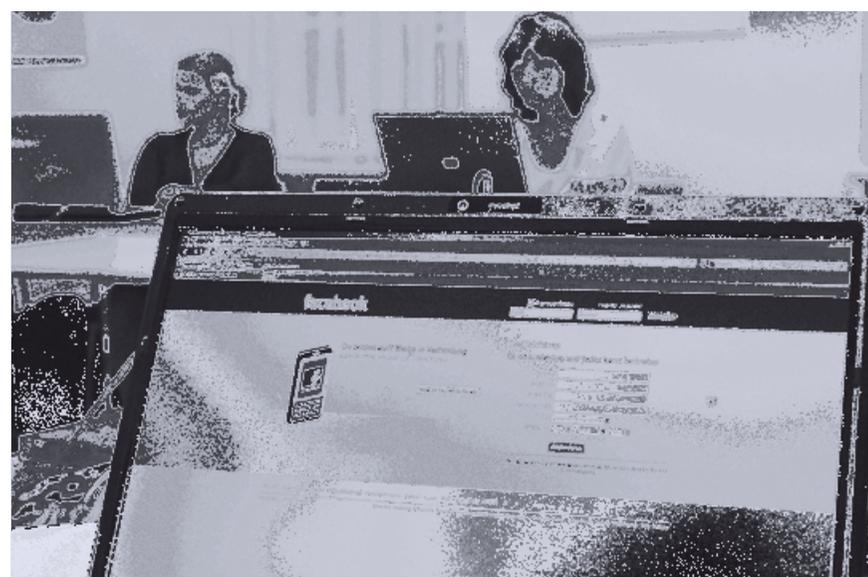
Im Unterschied zu den konventionellen Medien kann jeder Nutzer auch Sender werden; eine Kontrollinstanz wie z. B. im öffentlich-rechtlichen Bereich gibt es nicht. Desto größer ist die Bedeutung der persönlichen Medienkompetenz, um Inhalte selbst beurteilen zu können. Hinzu kommt die Schwierigkeit, dass wegen der rasanten Entwicklung des Internets ethische Fragen bisher nicht ausreichend diskutiert werden konnten, wie es bei anderen Medien geschehen ist. „Das Beste ist“, so eine der in der Jugendarbeit tätigen Teilnehmerinnen, „die Jugendlichen ernst zu nehmen, mit ihnen zu reden und ihnen so zu helfen, sich ihre eigene Meinung zu bilden.“

Eine Regulierung des Web 2.0 durch von außen angelegte Regeln erschien den Teilnehmern aufgrund der Unüberschaubarkeit ohnehin nicht durchführbar. Es müsse also auf Selbstregulierungsmechanismen gesetzt werden, indem z. B. in einem Forum auf ethisch fragwürdige Beiträge ein Gegenimpuls aus der Community selbst komme. Ob das ethische Verhalten im Alltag sich auch auf das anonyme Internet übertrage, lautete die kritische Frage Frühbauers. Eine Teilnehmerin zeigte sich zuversichtlich: „Der Großteil der Nutzer wird wohl verantwortungsbewusst sein.“ Und eine andere Teilnehmerin ergänzte: „Auch dank der derzeitigen gesellschaftlichen Debatte.“

Carolin Neuber



Verkabelt: Laufen die Kontakte der „Internetgeneration“ zunehmend über elektronische Netzwerke?



Facebook im Vordergrund: Bleiben die Menschen und ihre ethischen Fragen in der zweiten Reihe?

## Zum 400. Todestag

# Caravaggio

Der Maler Michelangelo Merisi, bekannt geworden unter dem Namen seines Geburtsortes Caravaggio, war ein rauer Geselle, er soll sogar in einen Mord verwickelt gewesen sein. Den Werken des Künstlers, dessen 400. Todestag wir in diesem Juli begehen, haftete daher immer ein Makel an: ein Krimineller kann keine theologisch korrekten Bilder malen. Ist dies einfach nur eine interessengeleitete Sicht seiner damaligen Feinde, die sich bis heute gehalten hat? Oder

muss man die Gesellschaft und die Kultur seiner Zeit besser verstehen, um die Bilder Caravaggios zu verstehen? Prof. Dr. Sybille Ebert-Schifferer ist eine der besten Kennerinnen des Malers und zeigte dies in ihrem Vortrag am 19. Januar 2010 mit dem Titel „Caravaggio. Glaube und Alltag um 1600“. Es gelang ihr an diesem Abend, die „historischen Schranken“ einzureißen und Leben und Werke Caravaggios damit neu zu interpretieren.

## Glaube und Alltag um 1600

Sybille Ebert-Schifferer

### I.

Wenn ein amerikanischer Präsident eine außereheliche Affäre mit einer sehr viel jüngeren Frau hat, kostet es ihn fast das Amt; tut ein mediterraner Staatschef gleich mehrfach dasselbe, steigt seine Beliebtheit. Diese unterschiedlichen Reaktionen bezeichnen aber nur zwei Pole – den puritanisch und den katholisch geprägten – der abendländischen Zivilisation unserer Zeit, die prinzipiell von ihren Mitgliedern eine die ganze Person umfassende moralische Kohärenz verlangt, im Öffentlichen wie im Privaten, im Beruflichen wie im Persönlichen. Dieser Anspruch ist dem Christentum natürlich von Beginn an eigen gewesen. Zu Beginn der Neuzeit hat Martin Luther ihn vehement eingefordert, dem Rom als ein Sündenbabel erschien, in dem Wasser gepredigt und Wein getrunken wurde. Unter dem Druck der Reformation verlangte das Konzil von Trient dieselbe Kohärenz, in erster Linie vom Klerus, und etablierte nach und nach ein System möglichst umfassender sozialer Kontrolle, mit dessen Hilfe die umfassende christliche – oder sagen wir besser: kirchenkonforme – Lebensführung aller Bürger durchgesetzt werden sollte. Der Parameter Religion/Glaube ist seit der Aufklärung eher zur Privatsache geworden, abgelöst durch die bürgerliche Moral, deren erneute Ablösung durch political correctness wir gerade beobachten.

Verletzungen des einheitlichen Wertesystems werden zwar, wie das eingangs zitierte Beispiel zeigt, in katholischen Gesellschaften dank der Vertrautheit mit individueller Beichte und Absolution leichter toleriert, aber nicht als normal empfunden. Dennoch finden sich in diesem Verhalten Reste einer prämodernen Dichotomie, die im Rom des späten 16. Jahrhunderts den Alltag



Prof. Dr. Sybille Ebert-Schifferer, Direktorin und Wissenschaftliches Mitglied an der Bibliotheca Hertziana – Max-Planck-Institut für Kunstgeschichte, Rom

prägte. Der Titel meines Vortrages „Glaube und Alltag um 1600“ will daher eine historische Schranke bezeichnen, die uns von Caravaggios Zeit trennt, und die mentalitätsgeschichtlich schwer zu überwinden ist, weshalb ich eingangs sehr verkürzt auf sie eingehen will. Nahezu jeder – von einigen besonders frommen Klerikern vielleicht abgesehen – lebte damals in mindestens zwei parallelen, konkurrierenden Wertesystemen: Dem der Religion und dem der Ehre, und beide waren wichtig auf der sozialen Reputationskala. Die Realität entsprach noch bei Weitem nicht den neuen, angestrebten Normen – das gilt auch für den von vielen Päpsten im-

mer wieder vergeblich unternommenen Versuch einer Monopolisierung der Staatsgewalt durch Vereinheitlichung des Justizwesens. Auch hier stand die Ehre im Wege, deren Verteidigung nicht an den Staat delegiert werden konnte – besonders derer, die meinten, besonders viel davon aus Tradition beanspruchen zu dürfen, des Adels und damit just der obersten sozialen Orientierungsreferenz. In deren Augen kriminalisierte die neue Repression althergebrachte Verhaltensweisen des feudalen Rechtswesens, die sie nicht freiwillig aufgeben wollte. Banditentum (banditismo) gehörte daher zu den beiden häufigsten Delikten des Adels im öffentlichen Bereich und nahm in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein nie dagewesenes Ausmaß an. Gerade die alten Adelsfamilien Roms mit ihrer militärischen Tradition stellten als anarchische und gewalttätige Gruppe der Gesellschaft ein tägliches Problem dar. Das Verhalten ihrer Mitglieder verletzte jedoch nur das Wertesystem der Religion, nicht das der sozialen Ehre. Dem Glauben konnte parallel dazu durch Mitgliedschaft in einer karitativen Bruderschaft sichtbar Ausdruck verliehen werden, zum Beispiel indem Aristokrat und Buchhalter, die sich bei Verletzung der Vortrittsrangfolge im Straßenverkehr übel auseinandergesetzt hätten, einträchtig im Schichtdienst armen Pilgern die verschundenen Füße wuschen oder Vierzigstundengebete verrichteten. Gleich, welchem Orden sie mehr zuneigten, ob Augustiner oder Oratorianer, ob Anhänger Borromeos oder Neris, sie alle praktizierten eine Frömmigkeit, die dem Heiligen im Geringsten und Ärmsten huldigte und sich mit Hilfe der Meditation – am verbreitetsten waren dafür die Anleitungen des Ignatius von Loyola – das Heilsgeschehen vergegenwärtigte. Das Heilige sollte – sollte! – im Alltag präsent sein, und gerade diese in immer neuen Predigten und Übungen wiederholte Anmahnung belegt, dass der Alltag in Wahrheit weit davon entfernt war. Helfen sollten dabei Bilder, und diejenigen von Caravaggio, das sei vorweggenommen, taten das auf ebenso neue wie exemplarische Weise.

### II.

Ein Beispiel für solche Doppelgleisigkeit, die wir heute fast als schizophren bezeichnen würden, ist der Adelige Ciriaco Mattei, der bei Caravaggio ausschließlich Andachtsbilder, also religiöse Sujets bestellte. Er errichtete seinem Diener Bruttobuono, der bei einer Bandenschlägerei zwischen Spanien- und Frankreichfreundlichen ums Leben gekommen war – also aktiv an derlei verbotenen stellvertretenden Ehrenhändeln teilgenommen hatte –, in seiner Vigna auf dem Celio ein Denkmal. Das – in diesem Fall aus politischer Anhängerschaft provozierte – Ereignis selbst wurde 1601 in einem Mattei gewidmeten Stich festgehalten und war so populär, dass danach mehrere Gemälde entstanden. Das ist aus heutiger Sicht pikant, denn der fromme, den Oratorianern Filippo Neris geistlich nahestehende Ciriaco pflegte in der Villa Mattei die Teilnehmer der von Neri eingeführten Gründonnerstagsprozessionen mit großzügigen Erfrischungen zu bewirten, so dass die fromme Schar sozusagen im Schatten des Schlägermonuments picknickte. Es ist nicht überliefert, dass damals jemand daran Anstoß genommen hätte. Schlägereien, bewaffnete Hinterhalte und nächtliche Sachbeschädigungen, beleidigende Ständchen und vulgäre Schmäherse gehörten zu einer rituellen Kultur der Ehrbeschädigung und -verteidigung, an der so gut wie alle Schichten teilnahmen, insbesondere die aufstiegsorientierte Mittelschicht.

Es half auch wenig, dass gegenreformatorische Malereitraktate von den Produzenten der neuen Andachtsbilder, die theologisch korrekt zu sein hatten, einen christlichen Lebenswandel forderten oder der Gründungsprinzipie der römischen Akademie, der Accademia di San Luca, Federico Zuccari, die Tätigkeit des Künstlers gleich zur Trinitätsanalogie erhob: Der pictor christianus, dessen Lebenswandel dem Inhalt seiner Werke entsprach, war noch eine Rarität, Künstler waren ebenso oft das, was wir heute kriminell nennen, wie andere Bürger auch; geadelt werden konnten sie trotzdem. Dass der von der Gegenreformation angestoßene Vereinheitlichungsprozess sowohl auf dem Gebiet des Rechtswesens als auch auf demjenigen der moralischen Kohärenz des Individuums ein Jahrhundert nach seiner Einleitung bereits weiter fortgeschritten war als zu seinem Beginn, liegt nicht nur auf der Hand, dafür gibt es auch Belege. Beschränken wir uns rein auf die Kunstliteratur, die aus komplexen Gründen, die ich hier weglassen muss, nunmehr in der Theorie einen idealisierenden Klassizismus bevorzugte, so lässt sich beobachten, dass ein Künstler wie dessen höchstes Exemplum Raffael, Vasari zufolge noch an einem Übermaß an Liebesleben gestorben, zu einem immer heiligmäßigeren Umsetzer göttlicher Inspiration wurde, um schließlich bei den Romantikern als kindlich-geschlechtsloser Madonnenvisionär zu enden, als hätte er nie eine nackte Galatea gemalt. Umgekehrt mutierte Caravaggio, dessen Malerei dieser gewandelten ästhetischen Auffassung als nicht idealisiert genug galt und dessen religiöse Bilder eine pauperistisch geprägte Devotionspraxis spiegelten, die nicht mehr verstanden wurde, zunehmend zu einem Individuum, dessen Lebenswandel genauso schlecht wie seine Malerei gewesen sein musste; eine Schlüsselfigur in diesem Prozess ist der Kunsttheoretiker Giovan Pietro Bellori in der zweiten Hälfte des 17. Jh.s. Auch hier vollendete die Romantik das Image, diesmal mit dem Begriff des peintre maudit das Negative.

Die neue Kohärenz des Wertesystems bestimmte auch lange die neue Disziplin der Kunstgeschichte: Biographie und Werk hatten zu korrespondieren, das Eine erklärte sich aus dem Anderen. Seit der Romantik – und auch heute noch bei zeitgenössischen Künstlern – ist das in vielen Fällen tatsächlich erklärtermaßen der Fall. Das darf aber im Fall von Künstlern der frühen Neuzeit, deren Psyche wir nicht kennen und deren Seelenleben eben aufgrund der kurz umrissenen Werte-Spaltung vermutlich anders strukturiert war als unseres, nicht zu dem Zirkelschluss verleiten, dass Caravaggio, weil er aufgrund klassischer Ehrenhändel immer häufiger mit der Justiz in Konflikt kam, ein Krimineller im heutigen Sinne, folglich ein in der Gosse verkehrender Outcast, ergo zur Herstellung korrekter frommer Bilder nicht imstande gewesen sei und selbst ungläubig war. In der anderen Richtung funktioniert der Zirkel natürlich auch: Wessen Altarbilder abgelehnt wurden, der kann nur ein verkommenes Sujet gewesen sein; dabei war das sogar Rubens, in denselben Jahren, passiert und dem Inbegriff des gegenreformatorischen Madonnenmalers, Scipione Pulzone, auch. Ich kann hier nicht darauf eingehen, dass viele der Vorwürfe, die sich schneeballartig durch die Jahrhunderte anreichterten, bereits kurz nach seinem Tod insinuiert wurden und, quellenkritisch betrachtet, die Folgen einer zu Lebzeiten erbittert – eben auch und vor allem auf dem Gebiet der Ehre – ausgetragenen Rivalität waren. Festgehalten sei aber, dass wir nicht annehmen



Abb. 1: Hl. Matthäus, 1599, ehemals Berlin, Kaiser-Friedrich-Museum (seit 1945 verschollen), Seite 118

können, dass jemand, der wie Caravaggio den Tod eines Gegners bei einer Bandenauseinandersetzung billigend in Kauf genommen hatte (und daraufhin erstmalig aus der Stadt floh, wie es auch seine Mitstreiter und Gegner und jeder der zahlreichen vernünftigen Menschen taten, die damals in eine solche Lage gerieten), für den Rest seines Lebens von Gewissensbissen gequält wurde – und daher immer flüchtiger und schneller malte. Die Teilnahme an solchen Schlägereien stand einem tiefen Glaubensverständnis bei einem Maler ebenso wenig im Wege wie bei ebenfalls in solche Auseinandersetzungen involvierten Juristen zum Beispiel. Diesem Glaubensverständnis soll anhand einiger privater und öffentlicher Andachtsbilder Caravaggios nachgegangen werden und damit der zweiten Facette des Titels „Glaube und Alltag“, nämlich der „Veralltäglichen“ des Heiligen. Wobei „Glaubensverständnis“ hier als Produkt einer normalen Sozialisierung aufgefasst wird, nicht als Aussage über die persönliche innere Gläubigkeit etwa Caravaggios, über die wir nur spekulieren können.

### III.

Beginnen wir mit dem 1945 in Berlin verbrannten Altarbild des Hl. Matthäus. Für viele Elemente dieses viel diskutierten Matthäus (Abb. 1) dürfte

sein Bildwissen ausgereicht haben. Nackte Füße, zuweilen schmutzig, entsprechen einer Darstellungstradition, welche die theologischen Debatten um die Armut der Apostel spiegelte, Debatten, die in Mailand Borromeos ebenso geführt wurden wie im Rom Filippo Neris. Kardinal Baronio, selbst Oratorianer und engagiert in der Erforschung des Frühchristentums und der historisch korrekten Legendenbereinigung, dekretierte schließlich 1588, die Apostel hätten allenfalls Sandalen besessen, seien aber wahrscheinlich barfuß gegangen. So war es bereits in Caravaggios Heimat zu zahlreichen barfüßigen Heiligendarstellungen gekommen: Einen bäuerlichen Evangelisten mit übergeschlagenem Fuß hatte bereits Girolamo Romanino für einen Altar in Brescia gemalt und Ambrogio Figino hatte seinen muskulösen, ebenfalls barfüßigen Matthäus mit dem Engel während Caravaggios Mailänder Lehrzeit geschaffen. Caravaggio adaptiert seine lombardischen Vorbilder in diesem Sinne. Für die Sitzhaltung des Evangelisten greift er dagegen auf Raffaels Jupiter der Villa Farnesina zurück, der in einem Stich bereits zu einem Hl. Matthäus adaptiert worden war. Das erlaubte ihm, mit dem übergeschlagenen Bein eine Verbindung zum Raum des Betrachters herzustellen, eine Verbindung, die er in der einen oder anderen Weise immer suchte. Der sich graziös in

die konzentrierte Haltung einfädelnde Engel hingegen ist von einer Heiligen Barbara Giuseppe Cesaris inspiriert, die zwei Jahre zuvor feierlich enthüllt worden war. Die Bild-Traditionen, auf die er zurückgreift, erneuert Caravaggio somit durch einen erkennbaren Bezug auf zwei damals in Rom bewunderte Pole, Raffael und den aktuellen Großmeister Cesari, und begibt sich mit ihnen in einen selbstbewussten Wettbewerb.

Zusätzlich fügte er für die Gebildeten noch eine theologische Schicht hinzu: Die silenhaften Züge des Heiligen entsprechen dem damals durch antike Porträtbüsten bekannten Kopf des Sokrates. Sokrates galt als prä-christliches Exempel menschlichen Nichtwissens, dem sein Daimon – in der Renaissance wie ein Engel dargestellt – die himmlische Weisheit übermittelte; da Sokrates nichts Schriftliches hinterlassen hat, glaubte man sogar, er sei des Schreibens unkundig gewesen. So führt der Engel hier Matthäus die Hand, beim Abfassen einer hebräischen Bibelversion; das Original war verloren, doch hatte der Hebraist Sebastian Münster 1537 in Basel eine Fassung herausgegeben, die mehrfach nachgedruckt wurde; Irving Lavin hat diese Bezüge aufgedeckt. Caravaggio hatte vermutlich die Ausgabe von 1582 vor Augen, korrigiert darin aber einen Grammatikfehler, wohl anhand der – ansonsten ihrerseits oft fehlerhaften – Version, die Jean Du Tillet 1555 in Druck gegeben hatte. Das Anliegen war also die Wiedergabe eines von allen Fehlern gereinigten Textes. Dergleichen ging mit Sicherheit über Caravaggios Bildungshorizont hinaus; dafür griff wahrscheinlich die Beratung Kardinal Del Montes, in dessen Haushalt Caravaggio damals lebte.

Solche theologischen Spitzfindigkeiten liefen natürlich beim üblichen Publikum eines normalen Altarbildes auch um 1600 ins Leere. Für dieses war aber das Bild wahrscheinlich gar nicht dauerhaft bestimmt, wenn meine auf Überlegungen von Luigi Spezzaferro und Alessandro Zuccari beruhende These stimmt, dass Caravaggio es ohne Auftrag als Provisorium 1599 ausführte und zur Verfügung stellte, um den Auftrag für die beiden Seitenbilder der Kapelle zu ergattern.

Adressaten waren dann nämlich vorrangig die Kardinäle der Dombauhütte von St. Peter, die die Regie für die Kapellenausstattung nach jahrelangen Streitigkeiten und entsprechendem Stillstand der Arbeiten übernommen hatten. Ihr gehörte auch Kardinal del Monte an, und man kann vermuten, dass er hinter der Initiative mit dem Altarbild stand. Und in der Tat erhielt Caravaggio im Juli 1599 den Auftrag für die Seitenbilder, nachdem im Mai des Jahres in der Kapelle die erste Messe gelesen worden war – vermutlich mit seinem Matthäus auf dem Altar, der nicht bestellt worden war, weil für das Lesen von Messen kein Altarbild erforderlich ist. Für den Platz war aber nach dem Willen des längst verstorbenen Stifters eine Figurengruppe des Goldschmieds und Bildhauers Cobaert vorgesehen, auf deren Anbringung die Altarwandarchitektur noch Rücksicht nehmen sollte. Diese Skulptur war erst 1602 fertig und wurde auf Betreiben des Vorstehers der Kongregation von San Luigi dei Francesi und Erben des Stifters abgelehnt, da sie nicht gefiel; Cobaert war nach jahrzehntelangen Mühen an dem Großformat gescheitert. Danach erhielt Caravaggio den Auftrag für ein zweites Altarbild, das erklärlicherweise andere Maße hat. Das Provisorium übernahm der Bankier und Kunstkenner Vincenzo Giustiniani in seine Sammlung.

An diesem Beispiel lässt sich die Verfestigung tendenziöser Andeutungen zu negativen Gewissheiten mitsamt ihrer

Auswirkung auf die Forschung gut nachvollziehen: 15 Jahre nach Caravaggios Tod beginnt dessen Erzkonkurrent Giovanni Baglione dessen Biographie niederzuschreiben, die 1642 im Druck erscheint, von alter Hämie durchsetzt. Darin schreibt er, die erste Fassung des Matthäus habe „niemandem gefallen“, weshalb Giustiniani ihn übernommen habe. Ein Vierteljahrhundert, und erst recht bei Drucklegung vierzig Jahre nach den Ereignissen, werden allenfalls noch Wenige vage Erinnerungen daran gehabt haben, dass es ein erstes Altarbild von Caravaggio gab, das nicht dort blieb und bei Giustiniani (der auch schon tot war) in der Galerie hing, und dass es einen Matthäus gegeben hatte, der „niemandem gefiel“. Das alles ist nicht wirklich gelogen, aber auch nicht ganz richtig, denn das Nichtgefallen ist nur für die Statue belegt. Bei Bellori, der sich u. a. auf Bagliones Schriften stützte, wird dann 1672 daraus eine Ablehnung der ersten Fassung durch den Klerus von San Luigi dei Francesi wegen Mangels an Decorum, da der Evangelist zu bäuerlich ausgesehen habe und dem Volk unziemlich seine Füße entgegenstreckte: Bellori lebte bereits in einem ganz anderen religiösen Umfeld, für ihn konnte es nur so sein. Daraus hat die Kunstgeschichte im 20. Jahrhundert geschlossen, dass der Vertrag, den Caravaggio im Februar 1602 für das Altarbild erhielt, der ersten Fassung galt, nach deren Ablehnung der Künstler in aller Eile die zweite Version gemalt habe, die bereits im September abschließend bezahlt wurde. Die Schlussfolgerung war, dass Caravaggio ein Schnellmaler war, mit allen Konsequenzen, die das bis heute auf seine Kennzeichnung als nicht zeichnender, daher angeblich auch nicht planender Naturalist hat. Das Problem, dass die beiden Fassungen rein stilistisch kaum in dasselbe Jahr passen, fiel dafür unter den Tisch, hatte aber bereits 1952 Denis Mahon zu der meiner Ansicht nach richtigen Vermutung veranlasst, die ich hier erhärte, obwohl sich viele Parameter, auf die er sich noch stützte, durch zwischenzeitliche Dokumentenfunde verschoben haben.

### IV.

Pünktlich zum Heiligen Jahr 1600 waren jedenfalls Caravaggios Seitenbilder für die Kapelle fertig und erregten wegen ihrer Neuartigkeit großes Aufsehen: Konkurrenten rümpften die Nase und wollten darin gar nichts Innovatives erkennen, Fans griffen zur Feder und verbreiteten den Ruhm des neuen Stars in Versen. Hervorgehoben werden soll, dass in beiden Bildern die irdischen Akteure der Handlung in modischer Kleidung gehüllt sind, nicht aber Christus und Petrus bzw. Matthäus und die ihm unmittelbar zugeordneten Figuren. Ihre antikische Drapierung siedelt das Geschehen historisch und theologisch korrekt in einer fernen Vergangenheit an. Die Kombination simuliert aber, dass

## Buch zu Caravaggio

Sybille Ebert-Schifferer.

**Caravaggio. Sehen – Staunen – Glauben. Der Maler und sein Werk.**

Verlag C.H. Beck. München, 2010, ISBN 978-3-406-59140-2, 58 Euro

Die Abbildungen sind aus diesem Buch entnommen, die entsprechenden Seitenzahlen sind vermerkt.



Abb. 2: *Martyrium des hl. Matthäus*, 1599/1600, Rom, San Luigi del Francesi, Capella Contarelli, Seite 122

sich dasselbe hier und jetzt ereignen könnte, im Alltag des Betrachters.

Von besonderem Interesse ist dabei das zuerst ausgeführte Martyrium des Heiligen Matthäus (Abb. 2). Aus der mittleren Gruppe der männlichen Straßenflaneure sehen drei Gesichter mit verschiedenen Reaktionen auf die Szene. Noch weiter hinten werden zwei weitere Köpfe sichtbar. Der hinterste ist ein Selbstbildnis Caravaggios, der sich schmerzlich versonnen zurückwendet. Auf solche Rollenselbstbildnisse spielt Caravaggio hier selbstbewusst an, „signiert“ damit sein erstes öffentliches Historienbild, sucht aber nicht den Kontakt mit dem Betrachter, sondern spiegelt diesen in der Rolle des mitfühlenden Gläubigen. Merisi verschränkt hier eine imaginierte exotisch-heidnische Antike, in der die Legende spielt, mit Zeitzeugenschaft, und eine kunstimmanente Anspielung mit einem theologischen Anliegen. Seine Stützer demonstrieren, wie es wäre, wenn das Heilige plötzlich in den Alltag einbräche, beziehungsweise rufen dazu auf, sich das Geschehen wie in einer Art Zeitmaschine zu vergegenwärtigen. Der Maler ist

derjenige, der diese Devotionspraxis ermöglicht, denn er ist als Zeuge in der Lage, das Geschehen für die Nachwelt präsent zu machen und die Frage zu stellen: Wie würde ich mich verhalten? Die Frage ist ja nicht ganz unaktuell.

Eine Verschränkung von Hinweisen für Kunstkenner, die Caravaggios Anspruch als Maler erkennen lassen, mit derselben theologischen Fragestellung prägt auch die Berufung. Aus der Richtung des Altars und des spärlichen Lichts, das von dort durch ein Fenster in die Kapelle fällt, betritt Christus in Begleitung von Petrus den Raum des Zöllners Levi. Die dunkle Zone, die die Gruppe der antikisch gewandeten heiligen Gestalten von den zeitgenössischen trennt, wird nur durch die erleuchtete Linke Christi überbrückt. Die Spannung, die aus dieser Konstellation entsteht, durchknistert den ganzen Raum. Sie transportiert gleichsam das einfallende Gnadenlicht auf die Gesichter links und findet ihre Antwort in der Geste Levis, der aufblickt und fragend auf sich selbst zeigt. Die Geste Christi ist Michelangelos Erschaffung Adams an der Decke der Sixtinischen Kapelle

entlehnt, für jeden damals erkennbar, aber sie hat außer dem Sich-Messen mit dem großen Namensvetter auch ihren inhaltlichen Sinn, gewinnt Levi doch durch die Berufung als Matthäus ein neues Leben.

#### V.

Dass solche Überlegungen keine Hirngespinnste interpretationstüchtiger Kunsthistoriker(innen) des 21. Jahrhunderts, sondern wohldurchdachte bildliche Aussagen des Künstlers sind, zeigt der Vergleich mit einem seiner ganz späten Werke, der Auferweckung des Lazarus (Abb. 3). Hier greift Caravaggio, seitenverkehrt, auf seinen Christus der Berufung zurück, denn durch sein Eintreten und seine Geste wird der bereits seit vier Tagen Verstorbene wieder zum Leben erweckt – auch dies ein neues Leben durch den Glauben. Lazarus empfängt sein Heil mit kreuzförmig ausgebreiteten Armen: Diese Geste verbindet das Empfangen der Berufung durch Saulus in dem berühmten Gemälde der Cerasi-Kapelle mit der Reaktion des rechten Jüngers im Emmausmahl, dessen den Gekreuzigten evozierende

Armhaltung visuell unmittelbar einleuchtend das Erkennen des Erlösers vermittelt. Lazarus' rechte Hand versucht aber gleichzeitig, das auf ihn fallende Licht wie einen Wärmestrom auf seiner Handinnenfläche festzuhalten: Es wirkt, als würde Strom durch den noch weitgehend erstarrten Körper fließen, während der Kopf, an den sich trauernd derjenige der Schwester Martha schmiegt, noch im Totenschlaf verharrt. Die Reaktionen der Umstehenden sind entweder auf den sich plötzlich bewegenden Leichnam gerichtet oder auf den eintretenden Christus. Ein einziger schaut weiter, auf die größere Instanz, die hinter Christus steht: Im Hintergrund, genau über der Hand Christi, hat sich abermals Caravaggio selbst dargestellt, mit zum Gebet gefalteten Händen dem Erlösung bringenden Licht nachdenklich entgegensehend. Ganz ähnlich wie bereits im Martyrium des hl. Matthäus macht er dem Betrachter vor, wozu dieses Bild gemalt ist: Als Sinnbild der im Gebet erhofften Auferstehung. Angesichts der Tatsache, dass er sich öfter in solch exemplifizierender Rolle ins Bild setzt, verbieten sich m. E.

## Gespräch im Päpstlichen Kulturrat

Auch im Vatikan wird unsere Zeitschrift „zur Debatte“ intensiv studiert und lobend weitergegeben, zumindest im Päpstlichen Kulturrat, offiziell: im „Pontificium Consilium de Cultura“. So war es von dessen Bürochef, dem rumänischen Monsignore Dr. Gergely Kovács, beim letzten Treffen des Leitungskreises der Katholischen Akademien Deutschlands zu vernehmen.

Ein Besuch in Rom im Mai vertiefte nun bei einem ausführlichen, herzlichen und offenen Meinungsaustausch das gegenseitige Kennenlernen. Erzbischof Gianfranco Ravasi, Präsident des päpstlichen Kulturrates, und seine Mitarbeiter lobten dabei das hohe Niveau der deutschen kirchlichen Akademien, die es vergleichbar so in keiner anderen Weltregion gebe, im besonderen auch die Arbeit unseres Hauses, und deren starke Präsenz im Gespräch zwischen Kirche und Welt. Natürlich stand die beide Seiten interessierende Frage im

Mittelpunkt, wie eine intensivere Zusammenarbeit zwischen dem Päpstlichen Kulturrat und der Katholischen Akademie Bayern aussehen könnte. Verschiedene mögliche Projekte wurden diskutiert, die sicherlich in den kommenden Halbjahresprogrammen unseres Hauses ihren Niederschlag finden werden.

Sehr dankbar für die Begegnung, die sich daraus ergebenden Perspektiven und überhaupt die fruchtbaren Tage in Rom fuhr die Delegation unserer Akademie zurück nach München. Zu ihr gehörten neben Akademiendirektor Dr. Florian Schuller drei Mitglieder der Kunstkommission, nämlich Professor Dr. Thomas Raff, Wilhelm Christoph Warning und Dr. Walter Zahner, sowie die beiden Studienleiter Dr. Armin Riedel (für den Bereich Filmarbeit) und Michael Zachmeier (für die Bereiche Bildende Kunst, Theater, Literatur und Musik).



Erzbischof Gianfranco Ravasi (li.) freut sich über den Besuch von Dr. Florian Schuller und der Delegation aus München.

psychologische Spekulationen über Zerknirschung, Todessehnsucht oder Vorahnungen.

Das Thema war besonders passend für eine Bruderschaft, die sich dem „guten Sterben“ verschrieben hatte, die Padri Crociferi von Messina, denen der aus Genua stammende Bankier Giovan Battista de' Lazzari am 6. Dezember 1608 die Errichtung der Chorkapelle ihrer Kirche samt Ausstattung mit einem Altarbild der Madonna mit Heiligen vertraglich versprochen hatte. Am 10. Juni 1609 quittierte der Orden den Erhalt des Bildes und beschreibt dessen Thema, nicht ohne anzumerken, dass ursprünglich ein anderes vereinbart war. Anlass für die Änderung kann nicht, wie noch in der allerjüngsten Literatur übernommen wird, der Tod von Lazzaris Bruder Tommaso gewesen sein, denn der war 1609 nachweislich noch am Leben; es muss einen Austausch zwischen Maler und Auftraggeber darüber gegeben haben, dass die dramatische Episode aus dem Johannes-evangelium sowohl besser zum Namen des Stifters als auch zum Tätigkeitsfeld der Bruderschaft passen würde. Insofern ist das Bild auch einer von mehreren Belegen dafür, wie genau Caravaggio auf Situationen und Auftraggeber einging und wie er dabei ein sachkundiger Gesprächspartner war, wie die jeweils maßgeschneiderte Raffinesse seiner Werke zeigt.

### VI.

Ciriaco Mattei, seit kurzem zum Markgraf aufgestiegen, war Mitglied einer karitativen Bruderschaft, die sich insbesondere um Pilger kümmerte und der zahlreiche Mitglieder des Adels, aber auch Künstler wie Caravaggios Konkurrent Baglione angehörten. Eine ganze Reihe von Caravaggios Auftrag-

gebern und Freunden engagierten sich in dieser Confraternità della SS. Trinità dei Pellegrini, so auch der wohlhabende Oberbuchhalter der Apostolischen Kammer Ermete Cavalletti, der 1602 starb. In Ausführung seines letzten Willens bestimmte seine Witwe 1603 die Weihe einer Kapelle der Loreto-Madonna und verpflichtete sich, ein entsprechendes Bild anfertigen zu lassen, ohne dass ein Maler genannt wurde, aber möglicherweise hatte der Erblasser Caravaggio noch mündlich selbst benannt, denn er konnte ihn über zahlreiche Kontakte in der Bruderschaft gut kennen. Hier haben wir es also wieder mit einem öffentlichen Altarbild zu tun; es vereint allgemein verbreitete Devotion mit einer kunstimmanten Anspielung für Kenner und mit einem sehr persönlichen Bezug zur Stifterfamilie.

Cavalletti war im Heiligen Jahr 1600 sehr in der Pilgerbetreuung engagiert gewesen und im Frühjahr 1602 mit der logistischen Vorbereitung einer Pilgerfahrt nach Loreto beauftragt, die vom 15. April bis 3. Mai stattfand. Ankunft und Einzug der Pilger in Loreto sind gut dokumentiert: Sie kamen barfuß und mussten sowohl die Stufen zur Kirche als auch die Schwelle des von ihr umschlossenen Hauses Mariens küssen, das der Legende nach Engel aus Palästina nach Loreto gebracht hatten. Die Männer hatten dies barhäuptig zu tun, während die Frauen ihre Kopfbedeckung in den Heiligtümern aufbehalten mussten. Der Kardinal-Protector des Heiligtums kam den Pilgern entgegen und wusch ihnen zusammen mit den Adligen der Stadt die Füße. Nicht anders waren die Pilger des Heiligen Jahres 1600 in Rom empfangen worden. Nach der Rückkehr der Loretofahrer nahm Cavalletti an keiner Versammlung der Bruderschaft mehr teil; unklar ist, ob er schon zu krank war, um selbst

## Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum.

### Tagung

Samstag, 18. September 2010  
Reihe „Länder-Revue“ – Iran

### Vernissage

Montag, 20. September 2010  
Werke von Arnulf Rainer  
Einführung:  
Prof. Dr. Reinhold Baumstark

### Tagung

1. und 2. Oktober 2010  
Kirche und Macht.  
Eine aufbauende Institutionenkritik

### Forum

Montag, 4. Oktober 2010  
Die Sorge der Religionen um den (weiblichen) Menschen

### Philosophische Woche

6. bis 9. Oktober 2010  
Leben und Überleben. Die Hoffnung  
auf ewiges Leben vor dem Anspruch  
der Vernunft

### Abendveranstaltung

Montag, 11. Oktober 2010  
Heidnischer und christlicher  
Fundamentalismus in der römischen  
Kaiserzeit

### Junge Akademie

14. bis 17. Oktober  
Go East! Städtereise nach Leipzig

## Nachrichten

Jetzt zum Sommer scheidet eine Reihe von Mitarbeitern aus dem Dienst der Katholischen Akademie Bayern aus.

Studienleiter Roland Weeger

beendete schon am 3. Juli seine Arbeit bei uns. Er ist jetzt Leiter des Katholischen Bildungswerks Stuttgart.

Ebenfalls im Juli verlassen uns Sihan Khan und Patrick Richter. Die beiden haben erfolgreich eine Ausbildung zum Koch absolviert. Unsere Jahrespraktikantin Anna Kiesle aus der Hauswirtschaft scheidet Ende August aus, ebenso wie Leon Riehl, der sein Freiwilliges Ökologisches Jahr in der Akademie absolvierte.

Die Katholische Akademie dankt allen ausscheidenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und wünscht Ihnen für die Zukunft alles Gute.

## zur Debatte

### Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Herausgeber, Inhaber und Verleger:  
Katholische Akademie in Bayern, München  
Direktor: Dr. Florian Schuller  
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walsler  
Layout: Josef Breuer, Augsburg  
Fotos: Akademie  
Anschrift von Verlag u. Redaktion:  
Katholische Akademie in Bayern,  
Mandlstraße 23, 80802 München  
Postanschrift: Postfach 40 10 08,  
80710 München,  
Telefon 089/38 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,  
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de  
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,  
Schloßhof 2, 85283 Wolnzach.  
zur Debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 25,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Abb. 3: *Die Aufweckung des Lazarus*, 1609, Messina Museo Regionale, Seite 228

an der Fahrt teilzunehmen. Jedenfalls war die Reise oder der Wunsch danach seine letzte spirituelle Erfahrung vor dem Tod. Das verleiht dem für eine römische Kapelle ganz ungewöhnlichen Bildthema den Charakter eines sehr persönlichen Votivbildes, ganz gleich, ob der Stifter und seine Frau in den beiden knienden Pilgern tatsächlich porträtiert oder nur stellvertretend als „Heilige Arme“, denen die Gnade der Vision Mariens zuteil wird, evoziert sind.

Die Madonna ist ihnen vor die Schwelle ihres Hauses entgegengetreten; ganz entscheidend für dessen Identifizierung, selbst auf billigen Votivholzschnitten, war das freigelegte, an die

frühchristliche Einfachheit erinnernde schlichte Ziegelmauerwerk, das nur teilweise mit prunkvollem Marmor verkleidet war. Beides hat Caravaggio sorgfältig aufgenommen. Auch in Votivdrucken und Illustrationen der Loreto-Madonna wurde Maria stehend mit Kind im Arm dargestellt. Caravaggio verleiht ihr die Züge einer Römerin seiner Zeit – auch wenn wir davon ausgehen können, dass das Modell keineswegs unmittelbar als Person erkennbar war, denn lebende Personen in öffentlichen Altarbildern identifizierbar darzustellen war verboten.

Er lässt die Madonna damit potentiell im Alltag erscheinen, rückt sie aber zu-

gleich historisch korrekt weg durch das antikisierende Gewand und die klassische Haltung einer antiken Matrone.

Das Christuskind führt eine Geste der gnädigen Begrüßung und Aufmerksamkeit aus: Maria, also die Kirche, nimmt die Pilger auf. Während noch ein Autor von 1657 die spirituelle Kraft des Bildes und seine ideale Eignung als Devotionsbild rühmte, da die beiden Pilger dieselbe Haltung gegenüber dem Gnadenbild einnahmen wie der Betrachter, also den Alltagsbezug noch erkannte, kritisierte der bereits mehrfach zitierte Bellori 1672 die schmutzigen Füße und die Haube auf dem Kopf der Beterin als unschicklich. □